This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

SE TAIRE ET FAIRE

BD
25
.B
F
19

Unpaged

PHILOSOPHIE

FONDAMENTALE

Paris. — Imp. de P.-A. BOURDIER et Cie, rue Mazarine, 30.

PHILOSOPHIE
FONDAMENTALE

PAR

JACQUES BALMÈS

TRADUITE DE L'ESPAGNOL

PAR ÉDOUARD MANEC
VICAIRE GÉNÉRAL D'AGEN

Précédée d'une Lettre approbative

de Monseigneur DUPANLOUP, évêque d'Orléans

QUATRIÈME ÉDITION

TOME DEUXIÈME

PARIS
AUGUSTE VATON, LIBRAIRE-ÉDITEUR
50, RUE DU BAC

1864

L'auteur et l'éditeur de cet ouvrage se réservent le droit de le traduire ou de le faire traduire en toutes les langues.

SE TAIRE
ET FAIRE

BD
25
.B19
F5
1864

Unpaged

PHILOSOPHIE

FONDAMENTALE

Paris. — Imp. de P.-A. BOURDIER et Cie, rue Mazarine, 30.

PHILOSOPHIE
FONDAMENTALE

PAR

JACQUES BALMÈS

TRADUITE DE L'ESPAGNOL

PAR ÉDOUARD MANEC

VICAIRE GÉNÉRAL D'AGEN

Précédée d'une Lettre approbative

de Monseigneur DUPANLOUP, évêque d'Orléans

QUATRIÈME ÉDITION

TOME DEUXIÈME

PARIS

AUGUSTE VATON, LIBRAIRE-ÉDITEUR

50, RUE DU BAC

1864

L'auteur et l'éditeur de cet ouvrage se réservent le droit de le traduire ou de le faire traduire en toutes les langues.

PHILOSOPHIE FONDAMENTALE

LIVRE TROISIÈME

L'ÉTENDUE ET L'ESPACE

CHAPITRE Ier

L'ÉTENDUE EST INSÉPARABLE DE L'IDÉE DE CORPS.

1. Si parmi les objets de nos sensations l'étendue est le seul qui, dans le monde extérieur, soit pour nous quelque chose de plus qu'un principe de causalité, cherchons à comprendre ce qu'est l'étendue.

Étendue et corps sont deux idées inséparables. Pour moi, du moins, je ne puis concevoir un corps inétendu. Sans étendue point de parties, plus de rapports entre le monde extérieur et nos sens; tout s'évanouit, ou s'il reste quelque chose, ce quelque chose n'est pas un corps dans le sens actuel du mot. Concevez, par exemple, l'idée d'une orange à laquelle vous enlevez l'étendue. Que reste-t-il?

Selon Descartes, l'étendue est l'essence des corps; je n'ai pas à m'occuper ici de cette opinion; j'affirme seulement que, dans notre esprit, les deux idées

429099

étendue et corps, sont inséparables. C'est un fait attesté par le sens intime.

Il est vrai que je puis concevoir une substance, ou, d'une manière plus générale, un être, abstraction faite de l'étendue; mais alors l'idée de corps s'évanouit, à moins que je ne confonde cette idée avec l'idée de l'être ou de la substance en général.

2. Toutes les notions que nous avons des corps nous viennent des sens; or, sans étendue point de sensations; car c'est de l'étendue que les sensations de la couleur, du son, du toucher et des odeurs relèvent. Otez l'étendue, il nous reste un je ne sais quoi dont nous n'avons nulle idée, une notion vague qui ne nous saurait servir à distinguer un objet d'un autre objet; pure abstraction, voilà tout.

3. Peut-on séparer les deux idées, étendue et corps? Avant de répondre, il faudrait d'abord déterminer ce qu'est l'essence d'un corps. Si l'on parvient à distinguer l'essence d'un corps de son étendue, plus de difficulté; la question est résolue : sinon, non!

4. Ces deux idées sont inséparables; rappelons-nous le fait consigné plus haut, à savoir, que la sensation de l'étendue est la base de toutes les autres sensations, qu'elle est comme une sorte de *substratum* qui ne se confond point avec elles, ne dépend en particulier d'aucune d'elles, et qui cependant est pour toutes une condition indispensable.

J'ai sous mes yeux une orange; elle produit des sensations en moi; nous allons examiner les rapports de ces sensations entre elles.

Je puis faire abstraction de l'odeur sans détruire aucune des sensations d'un autre ordre produites par l'orange. Elle devient inodore et ne cesse point d'être étendue, colorée, savoureuse, sonore même. Je puis faire abstraction de la saveur, de la couleur, et je reste en présence d'un objet tangible, partant étendu, figuré, n'ayant rien perdu des propriétés qui relèvent du tact. Je fais abstraction des propriétés relevant du toucher, et l'étendue, la figure, la couleur, toutes les qualités qui relèvent des autres sens, à l'exception de celui-ci, persistent.

Allons encore plus loin, enlevons à l'orange toutes ses qualités sensibles, la saveur, le parfum, la lumière, la couleur, la chaleur, etc., l'étendue n'en persiste pas moins ; elle est insaisissable, mais on la conçoit. Elle est, indépendamment de la visibilité, car elle existe pour l'aveugle ; elle est, abstraction faite de la tangibilité, car elle existe pour celui qui voit ; elle est, abstraction faite de l'odeur, de la saveur et du son, car elle existe pour les êtres privés des sens de l'odorat, du goût et de l'ouïe, s'ils possèdent celui du toucher ou de la vue.

5. Ici se présente une difficulté : ne pourrait-on pas regarder comme une sorte de jeu d'esprit ce que l'on prétend de l'étendue, considérée indépendamment des autres sensations? Il nous est facile, en vertu de l'abstraction, de supposer que les sensations n'existent pas ; mais nous ne laissons point pour cela d'imaginer ces sensations. Lorsque j'enlève à l'orange sa couleur, sa lumière, elle reste étendue, parce que,

malgré tout, l'image persiste en moi; que si je parviens à l'abstraire complétement, il me reste au moins un objet noir sur un fond plus ou moins obscur et distinct de l'orange. Ceci ne prouve-t-il point qu'il y a illusion en des abstractions de ce genre, qu'il n'existe point d'abstraction complète; car à la réalité succède l'image, laquelle supplée à la réalité et la rend perceptible.

Objection spécieuse à laquelle il serait difficile de répondre, si le fait suivant ne la ruinait par la base : ces images n'existent point chez un aveugle de naissance. La couleur, les ombres, la lumière, sont pour l'aveugle comme s'ils n'étaient point. Toutefois l'aveugle conçoit l'étendue; que devient l'objection ?

6. Mais, dira-t-on peut-être, vous êtes forcé d'avouer qu'il existe un rapport de dépendance entre l'idée de l'étendue et les sensations du toucher; les aveugles possèdent comme nous cet organe, c'est par lui qu'ils acquièrent l'idée de l'étendue; ainsi cette idée est inséparable des sensations du tact. Ce raisonnement n'est pas plus exact que le premier. Il est vrai que le tact nous donne, qu'il suffit pour nous donner l'idée de l'étendue, comme on le voit chez les aveugles; mais il est faux que nous ayons besoin du tact pour concevoir cette idée. J'ai démontré précédemment que la vue nous donne la connaissance des trois dimensions, lesquelles constituent le volume ou l'étendue dans sa perfection. Je puis même faire abstraction de l'idée de volume, celle de surface me suffit : l'étendue de surface est inséparable de la

vision. Que serait la vision s'il n'existait ni couleur, ni lumière? Or, pouvons-nous imaginer la lumière ou la couleur indépendamment d'une surface?

Autre preuve : sans doute les géomètres conçoivent l'étendue ; et cependant ils font complétement abstraction des rapports de l'étendue avec la vue et le toucher. Donc il n'existe point de connexion nécessaire entre l'étendue et les deux sens.

Que l'on nous dise quelle serait, dans un objet *visible*, la qualité relative au toucher, nécessaire à l'idée de l'étendue. Il n'en existe aucune. Prenons pour exemple un liquide. Serait-ce la fluidité? Elle se perd par la congélation, et l'étendue persiste; serait-ce le froid, la chaleur? Nous faisons passer un liquide par tous les degrés du thermomètre, sans altérer sensiblement l'étendue. Que l'on imagine donc telle qualité que l'on voudra relative au toucher, il sera facile d'établir qu'on peut la changer, la modifier ou même la détruire sans altérer l'étendue visible.

Est-il donc besoin de connaître les qualités d'un objet relatives au tact, pour avoir de l'étendue de cet objet une idée nette, distincte, déterminée? Je vois un corps de loin, je distingue sa couleur et sa forme. Est-ce du marbre, du bronze, de la pierre? Je l'ignore; je puis même ignorer si cette matière est tangible comme il arrive pour certaines figures, vapeurs insaisissables au toucher; mais je sais qu'elle est étendue.

7. Sans étendue plus de vision, plus de tact, plus de sensations d'aucune espèce; plus de goût, puis-

qu'il relève du tact ; nous dirons même plus d'ouïe et d'odorat, bien que la vérité de cette affirmation semble moins évidente. En effet, s'il est constant que nous ne séparons jamais ces deux sensations de l'idée de l'étendue, reste à savoir ce que seraient les sensations d'un homme privé de tous les sens, à l'exception de l'ouïe et de l'odorat. Mais, sans nous jeter en des conjectures tout au moins hasardées, qu'il nous suffise de constater :

1° Qu'un objet sans étendue ne peut agir sur nos organes au moins selon l'idée que nous nous formons des corps ;

2° Que dans le cas même où les sensations de l'ouïe et de l'odorat se produiraient indépendamment de toute idée de l'étendue, ces sensations seraient pour nous de simples phénomènes de l'âme, sans rapports avec le monde extérieur, tel que nous le comprenons aujourd'hui ; car, si nous ne savions que ces phénomènes procèdent d'une cause distincte du subjectif, nous n'aurions conscience que du *moi*. Si nous arrivions à connaître qu'ils procèdent d'une cause extérieure, cette cause nous apparaîtrait peut-être comme un agent, exerçant sur nous une certaine influence, mais non comme un être de même nature que les corps;

3° Que nous ne pourrions nous former une idée ni de notre propre organisme, ni de l'univers ; en effet, toutes choses se réduisant à des phénomènes internes, aux rapports de ces phénomènes avec leurs causes, l'univers, notre corps lui-même deviennent un je ne sais quoi dont nous n'avons nulle idée. Que

serait le monde sans l'étendue? Et notre corps, que serait-il?

4° Que nous avons prétendu seulement démontrer la dépendance où se trouvent, dans le système actuel, toutes les sensations par rapport à l'étendue; démonstration qui persiste, alors même que l'homme serait incapable, à l'aide de l'odorat et de l'ouïe, de se former une idée de l'étendue et qu'il n'aurait aucun besoin de cette idée, pour éprouver les sensations qui leur appartiennent;

5° Que même dans ce cas la proposition suivante : l'idée de l'étendue est indépendante des autres sensations, reste entière et debout;

6° Que la vérité que nous voulions établir, à savoir : *l'idée de l'étendue est pour nous inséparable de l'idée de corps,* demeure prouvée.

8. Vérité si certaine que dans l'exposition du mystère auguste de l'Eucharistie les théologiens distinguent entre le rapport des parties du corps adorable entre elles et leur rapport avec le lieu; *in ordine ad se, in ordine ad locum.* Le corps du Sauveur, réellement présent sous les espèces sacrées, occupe l'étendue *in ordine ad se,* bien qu'il ne l'occupe point *in ordine ad locum.* Les théologiens ont compris que l'homme ne pouvait perdre l'idée de l'étendue sans perdre en même temps toute idée de corps. De là l'ingénieuse distinction que nous venons de lire; nous y reviendrons plus tard.

CHAPITRE II

IMPERCEPTIBILITÉ DE L'ÉTENDUE COMME OBJET DIRECT ET IMMÉDIAT.

—

9. C'est une particularité remarquable de l'étendue, d'être objet de perception pour divers sens; nul ne conteste le fait pour la vue et le toucher; il serait facile de le prouver de tous les autres. Nous percevons la saveur en divers point du palais, nous rapportons les odeurs et le son à des points distincts dans l'espace; tout cela implique l'idée de l'étendue.

Chose étrange! l'étendue que nous sommes forcés de reconnaître comme la base des sensations, l'étendue que tous les sens perçoivent, devient insaisissable quand on la considère en elle-même, et qu'on l'isole de toute autre qualité. Ni la vue ne perçoit ce qui n'est point coloré, ni l'ouïe ce qui n'est point sonore, ni le palais ce qui n'a point de saveur, ni le tact ce qui n'est point solide ou liquide, chaud ou froid, etc.; et cependant aucune de ces qualités n'est l'étendue, aucune de ces qualités *en particulier*, n'est essentielle à l'étendue. Nous disons aucune *en particulier*, car l'étendue a besoin, pour être perçue, que l'une ou l'autre de ces qualités l'accompagne.

Il suit de là que l'étendue est la condition nécessaire de toute sensation, bien qu'en elle-même elle

échappe à nos sens. Mais si elle ne peut être sentie, elle ne laisse pas d'être connue. Ceci nous amène à des considérations nouvelles; nous passons de l'ordre phénoménal à l'ordre transcendantal ; nous abordons des questions de la plus haute importance, questions qui n'ont point été résolues encore et qui, je le crains, resteront insolubles à jamais.

10. Nous avons vu que l'étendue en elle-même ne se confond point avec l'objet de la sensation. Quelle est la nature propre de l'étendue? En quoi consiste-t-elle?

Nous pouvons distinguer deux choses dans l'étendue : ce qu'elle est en nous, et ce qu'elle représente pour nous ; je veux dire ses rapports avec le subjectif et l'objectif.

Il est difficile de définir l'étendue sous le premier aspect. Toutefois, comme elle est soumise à nos observations d'une manière immédiate, en tant qu'elle a son existence dans le moi, peut-être pourrons-nous y parvenir. Mais sous le second, la difficulté touche à l'impossible. Il s'agit, en effet, d'expliquer une idée éminemment abstraite et transcendantale, à l'aide d'une suite de raisonnements déliés dont le fil se peut rompre à chaque instant, même à l'insu de celui qui raisonne.

11. En nous, l'étendue n'est pas sensation, elle est idée. Tantôt nous l'imaginons sous une forme sensible, tantôt comme une sorte d'obscurité vague dans laquelle gisent les corps. Pures imaginations. L'aveugle de naissance ne forme aucune de ces re-

présentations intérieures ; et cependant il conçoit l'étendue. Nous-mêmes, ne raisonnons-nous pas sur l'étendue, abstraction faite de toutes les formes sensibles?

Deux sensations différentes, celles de la vue et du toucher, donnent une même idée de l'étendue, ce qui prouve que l'étendne relève de l'intelligence plutôt que des sens.

Quoi qu'il en soit des rapports de l'étendue avec la sensation, l'étendue est une idée, puisqu'elle sert de base à la géométrie. Ainsi, bien que nous formions diverses représentations de l'étendue, ces représentations ne sont que des formes particulières dont nous revêtons l'idée. Ce qu'il y a dans l'étendue d'essentiel et de fondamental est d'un ordre supérieur et n'a rien de commun avec ces applications, sorte de tableau à l'aide duquel l'entendement développe son idée. Cette idée implique les dimensions ; dimensions indéterminées, ne représentant rien, ne reproduisant rien en particulier ; on les conçoit, voilà tout.

12. L'idée de l'étendue est un fait primitif dans notre entendement. Les sensations ne peuvent l'avoir produite ; elle les précède, sinon chronologiquement, au moins dans l'ordre de l'être. On ne peut affirmer que l'idée de l'étendue soit antérieure en nous à la première impression sensible ; mais il est impossible de concevoir ces impressions si l'étendue ne leur sert de base. Qu'elle soit une idée innée, qu'elle se développe ou naisse dans l'esprit, en même temps que les impressions, il n'importe ; elle se dis-

tingue des impressions, elle leur est nécessaire ; elle ne dépend en particulier d'aucune d'elles.

Il se peut qu'à la naissance des impressions l'étendue, comme idée distincte de l'impression, ne soit point connue encore ; mais bientôt elle se dégage, elle se dépouille pour ainsi dire de la forme matérielle, elle se spiritualise. La sensation est l'occasion peut-être ; elle n'est point la cause de ce phénomène.

La vision, abstraction faite de l'étendue, nous donne la couleur ; mais tous nos efforts n'en sauraient faire sortir l'idée féconde de l'étendue ; que dis-je ? nous ne pouvons nous empêcher de voir que la couleur elle-même serait insaisissable sans l'étendue. Ainsi, loin que l'étendue relève de la couleur, celle-ci n'est perceptible qu'avec le secours de l'étendue.

Les couleurs, en tant que *sensations,* doivent être considérées comme des phénomènes purement individuels, phénomènes qui n'ont rien de commun, soit entre eux, soit avec l'idée générale de l'étendue. Ce que je dis des couleurs se peut appliquer à toutes les impressions du toucher.

CHAPITRE III

FÉCONDITÉ SCIENTIFIQUE DE L'IDÉE DE L'ÉTENDUE.

—

13. Pour bien comprendre la supériorité de l'idée de l'étendue sur les simples sensations, ou plutôt

pour bien comprendre qu'il existe de l'étendue considérée en elle-même une idée véritable, tandis qu'il n'en existe point des autres objets directs et immédiats des sensations, constatons ce fait, que parmi les objets qui relèvent des sens, l'*étendue seule donne naissance à une science.*

Ce fait a la plus haute portée ; je vais l'expliquer en quelques propositions.

PREMIÈRE PROPOSITION.

L'étendue est la base de la géométrie.

DEUXIÈME PROPOSITION.

Plus encore ; tout ce que nous savons des corps se réduit à des manifestations, à des applications, à des modifications de l'étendue, auxquelles s'ajoutent toutefois les idées de nombre et de temps.

TROISIÈME PROPOSITION.

Tout ce que nous connaissons des sensations méritant le nom de science est compris dans les modifications de l'étendue.

QUATRIÈME PROPOSITION.

Impossible de nous former une idée d'un objet corporel quel qu'il soit, le monde sensible échappe à notre observation, nous marchons en aveugles, si nous ne prenons pour règle et comme point de départ l'étendue.

Les propositions que je viens d'établir sont des

faits. Il suffira de constater ces faits pour que les propositions restent démontrées.

14. L'étendue est la base de la géométrie. Ceci est évident. La géométrie ne traite que des dimensions; or l'idée *dimensions* est essentielle à l'étendue.

Lorsque la géométrie s'occupe de figures, c'est encore de l'étendue qu'elle traite, puisque la figure n'est autre chose qu'une étendue limitée. Le quadrilatère contient deux triangles. Il suffit, pour les distinguer, de tracer leur limite respective, la diagonale; les deux idées, étendue terminée et figure, sont identiques. La figure prend tel ou tel nom, selon la manière dont elle est terminée. L'idée figure est une application de l'idée étendue.

Observons que l'idée terme ou limite n'est pas une idée positive, mais une pure négation. Pour former toutes les figures possibles à l'aide de l'étendue, il me suffit d'abstraire. Je n'ajoute pas, je retranche. Ainsi, je conçois le triangle dans le quadrilatère, en faisant abstraction de l'une des deux moitiés de cette figure séparées par la diagonale; et le quadrilatère, dans le pentagone, en faisant abstraction du triangle obtenu par la diagonale que je tire d'un angle à l'angle immédiat. Ces observations sont applicables à toutes les figures. L'étendue est comme un fond immense dans lequel il suffit de *tracer des limites* pour en tirer tout ce qu'on veut.

Il ne suit point de là que l'on puisse procéder par addition, c'est-à-dire par synthèse, dans la formation des figures. De même qu'il suffit de retran-

cher l'un des deux triangles du quadrilatère pour former l'autre triangle, il suffit de juxtaposer ou d'ajouter l'un à l'autre deux triangles ayant un côté égal pour former un quadrilatère. C'est ainsi que les points engendrent les lignes, que les lignes engendrent les surfaces et les surfaces le volume. Dans tous les cas, nulle différence entre l'idée figure et celle d'une étendue terminée. Les quantités qui constituent la figure, l'étendue qui résulte de ces quantités, qu'est-ce autre chose qu'une étendue comprise dans certaines limites?

15. Ici se présente une observation qui me semble devoir jeter une vive lumière sur la question qui nous occupe. Si je compare les deux méthodes en vertu desquelles se forment les figures, la méthode synthétique, c'est-à-dire de composition ou d'addition, et la méthode analytique, c'est-à-dire de soustraction ou de limitation, je trouve que la seconde est plus naturelle que la première; ce que fait la seconde reste comme essentiellement nécessaire à la figure; ce que fait la première ne sert qu'à la constituer. A peine constituée, la trace de sa formation s'évanouit.

Un exemple : pour concevoir un rectangle, il me suffit de limiter par quatre lignes rectangulaires l'espace indéfini, c'est-à-dire d'*affirmer* une partie positive, et de *nier* le reste. Les lignes terminales ne sont rien en elles-mêmes, elles représentent seulement la limite que l'espace compris dans la figure ne peut franchir. Or, faire abstraction de cette limite ou de

cette négation de tout ce qui n'est point dans la superficie du rectangle, ce serait détruire le rectangle. Donc, la négation, qui est toute la méthode, doit persévérer ; le mode de génération de l'idée est inséparable de l'idée même.

Au contraire, si pour former le rectangle je procède par addition, si j'unis deux triangles à angles droits par leur hypoténuse, la juxtaposition est à peine opérée que les idées des parties composantes deviennent inutiles. On conçoit le rectangle, abstraction faite de la diagonale. L'un est indépendant de l'autre.

Ainsi donc, il reste démontré que l'idée de l'étendue est la base unique de la géométrie ; que cette idée est un fonds commun sur lequel il suffit de tracer des limites et d'abstraire pour obtenir tout ce qui relève de cette science. La figure n'est rien qu'étendue et limites, une étendue positive accompagnée d'une négation ; donc, tout ce qui est positif dans la géométrie est étendue.

16. Que nous ne connaissions autre chose de la nature des corps que certaines modifications, certaines propriétés de l'étendue, on n'en saurait douter si l'on veut faire attention que les sciences naturelles ont pour objet unique la connaissance du mouvement, ou, si l'on veut, la connaissance des rapports des êtres dans l'espace. Ce qui se réduit à la connaissance des différentes espèces de l'étendue.

La statique se propose de déterminer les lois de l'équilibre des corps, mais comment? Serait-ce en

pénétrant dans la nature des causes? Non; cette science se borne à fixer les conditions du phénomène; et dans ces conditions n'entrent d'autres idées que celle-ci : *Direction de la force*, c'est-à-dire une *ligne* dans l'espace, et *vitesse*, c'est-à-dire rapport de l'espace avec le temps.

L'idée de temps est la seule qui se mêle ici à l'idée de l'étendue. Je prouverai plus tard que le temps, séparé des choses, n'est rien. Ainsi, bien que dans le cas présent l'idée de temps s'unisse à l'idée de l'étendue, ce que nous avons établi n'en demeure pas moins prouvé. Dans la statique, tout ce qui se rapporte à d'autres sensations est compté pour rien. Lorsqu'il s'agit de résoudre les problèmes de la composition et de la décomposition des forces, on ne tient compte ni de la couleur ni de l'odeur, ni de quelle que ce soit des qualités sensibles du corps en mouvement. Ce que je dis de la statique se peut appliquer à la dynamique, à l'hydrostatique, à l'hydraulique, à l'astronomie, etc.

17. Objection : Mais avec les idées de l'espace et du temps semble se combiner une idée distincte de ces deux premières, idée essentielle à l'idée du mouvement, celle du corps qui se meut. Ce corps n'est pas le temps, il n'est point l'espace, car l'espace est immobile; donc l'idée de ce corps est distincte de l'espace et du temps.

Répondez : 1° Qu'il s'agit ici de l'étendue, non de l'espace seul; ce qu'il importe de ne point oublier pour ce que j'ai à dire plus tard; 2° que, pour la

science, le mouvement n'existe qu'en un point. Ainsi, dans un système de forces, il y a un point d'application pour chacune des composantes, un autre pour la résultante. Ce point est considéré comme n'ayant aucune propriété. Il est au mouvement ce que le centre est au cercle ; tout se rapporte à lui, bien qu'il ne soit rien en lui-même, sinon en tant qu'il occupe une portion déterminée dans l'espace. Il peut changer selon la quantité et la direction des forces, parcourir l'espace ou former dans l'espace une ligne avec plus ou moins de rapidité, une ligne de telle ou telle nature et dans telles conditions, mais voilà tout. Exemple : les forces B et C agissent sur le point A qui donne l'impulsion à un corps ; la science ne considère dans ce corps que le point par où passe la résultante des forces B et C ; elle fait abstraction de tous les points qui suivent le mouvement du point A, parce qu'ils lui sont unis.

18. En établissant que les sciences naturelles s'arrêtent à la connaissance de l'étendue, je prétends exclure les autres sensations, non les idées. Il est évident, en effet, que les idées de temps et de nombre se combinent avec l'idée de l'étendue. Cela est si vrai, pour la mécanique, au moins dans ce sens, que tous les problèmes et théorèmes de cette science se formulent en expressions géométriques. Chose remarquable ! l'idée du temps elle-même s'exprime par des lignes.

Toute force implique trois choses : la direction, le point d'application, l'intensité. La direction est re-

présentée par une ligne; le point d'application, par un point dans l'espace. On représente l'intensité, non en elle-même, mais par l'effet qu'elle peut produire, c'est-à-dire par une ligne plus ou moins longue. Cet effet comprend l'idée de temps, car la valeur d'un mouvement ne saurait être déterminée que par sa vitesse, et la vitesse est le rapport de l'espace avec le temps. Donc, même alors que l'idée de temps se combine avec l'idée de l'étendue, le résultat est exprimé par des lignes, c'est-à-dire par l'étendue.

19. Toutefois, il est une circonstance qui manifeste d'une manière plus évidente encore la fécondité de cette idée; c'est que, dans l'expression des lois de la nature, elle va plus loin que l'idée de nombre. Soit deux forces rectangulaires *A*B, *A*C, entièrement égales, appliquées au point A; la résultante sera AR. Si nous considérons AR comme l'hypoténuse d'un triangle rectangle, on aura $AR^2 = AC^2 + AB^2$; et en extrayant la racine carrée $AR^2 = \sqrt{AC^2 + AB^2}$. Supposons que chaque force composante soit égale à I, il résultera $AR = \sqrt{1^2 + 1^2} = \sqrt{2}$; valeur qui ne se peut exprimer en nombres entiers ou fractionnaires, et qui s'exprime facilement au moyen de l'hypoténuse.

20. Dans les sciences physiques, on emploie souvent les mots force, agent, cause; mais les idées que ces mots expriment n'appartiennent à la science que par les effets qui les représentent. Ce n'est pas qu'en bonne philosophie il soit permis de confondre les

effets avec leurs causes; mais le physicien ne connaît que le phénomène, et partant, ne se peut occuper que du phénomène. En ce qui touche à la cause, il ne va pas plus loin que l'idée abstraite de causalité; or cette idée, ne lui présentant rien de déterminé, ne saurait devenir objet de science. La découverte du système de l'attraction universelle a placé le nom de Newton parmi les noms immortels; or ce philosophe débute par l'aveu de son ignorance sur la cause dont il constate les effets. Lorsqu'on veut sortir des phénomènes et du calcul auquel les phénomènes donnent lieu, on entre sur le terrain de la métaphysique.

21. Mais les sciences naturelles apprécient certaines qualités des corps qui n'ont rien de commun avec l'étendue; par exemple, la chaleur, la lumière. — Que devient alors notre système? — Examinons comment la science apprécie ces qualités; la difficulté disparaîtra d'elle-même. Loin d'affaiblir ce que nous avons établi, cet examen va le consolider et lui donner une clarté nouvelle.

La chaleur se mesure-t-elle à la sensation qu'elle nous cause? Non; en entrant dans une température élevée, nous éprouvons une vive impression de chaleur, qui va s'affaiblissant peu à peu, bien que la température reste la même. La main d'un ami nous réchauffe ou nous glace selon notre propre chaleur.

La chaleur et le froid s'apprécient, non en eux-mêmes, non par rapport à nos sensations, mais selon les effets qu'ils produisent. Ces effets rentrent dans les modifications de l'étendue; le thermomètre in-

dique la température par le plus ou moins d'élévation du mercure sur une *ligne* droite. Les degrés divers sont exprimés par des portions de la ligne, et marqués sur une ligne.

Ce que l'on s'efforce d'apprécier est distinct de l'étendue, je le sais; mais je sais pareillement qu'on n'y saurait parvenir qu'en le rapportant à l'étendue, en l'attachant à des modifications de l'étendue. Ainsi l'ébullition s'apprécie sur le thermomètre Réaumur par le degré 80; à la simple vue, par l'agitation de l'eau, c'est-à-dire par un mouvement qui se rapporte à l'étendue. C'est encore à l'étendue que l'on ramène la raréfaction et la condensation des corps; en effet, ils occupent plus ou moins d'espace, ils ont des dimensions plus ou moins grandes; partant, plus ou moins d'étendue.

22. Direction des rayons lumineux, combinaisons diverses de ces rayons, voilà, par rapport à la couleur et à la lumière, tout ce que nous apprend la science. Parvenue à la sensation, l'observation s'arrête; nous sentons, nous savons que nous sentons, rien de plus. En combinant les rayons lumineux, en les dirigeant comme il convient, il nous est possible de modifier notre sensation; mais cela même n'est autre chose que la connaissance scientifique de l'étendue; le reste nous est complétement inconnu.

23. Nous pourrions appliquer le même raisonnement à toutes nos sensations, y compris celle du toucher. Qu'appelons-nous dureté dans un corps? La résistance que ce corps oppose à la pression. Mais,

abstraction faite de la sensation qui, de soi, n'offre aucune prise, que trouvons-nous? L'impénétrabilité, c'est-à-dire l'impossibilité où sont deux corps d'occuper en même temps le même espace. Or, nous voilà en présence de l'étendue. Que si par dureté nous voulons entendre la cohésion des molécules, cohésion veut dire juxtaposition des parties, de telle sorte que ces parties ne se puissent disjoindre sans efforts. Mais se disjoindre n'est-ce point quitter une place pour en occuper une autre? Encore l'étendue!

Ainsi du son; il n'est objet de science que par rapport au mouvement et à l'étendue. Personne n'ignore que l'échelle musicale se gradue et s'exprime au moyen de nombres fractionnaires qui représentent les vibrations de l'air.

24. Il me semble avoir prouvé par ces exemples jusqu'à l'évidence notre troisième proposition : Tout ce que nous savons des sensations, méritant le nom de science, est compris dans les modifications de l'étendue.

25. Il en est de même de la quatrième, à savoir, qu'en dehors de l'étendue nous ne saurions concevoir un objet corporel, que toute règle fixe par rapport aux phénomènes nous manque, que nous marchons en aveugles.

Essayons, faisons pour un instant abstraction de l'étendue; impossible d'avancer d'un pas. Les exemples donnés à l'appui de la seconde proposition nous dispensent de toute explication nouvelle.

26. Bien qu'essentiellement composée de parties,

l'étendue possède quelque chose de fixe, d'inaltérable, ou même quelque chose de simple et de un. La différence entre les étendues est du plus au moins, elle n'est pas dans l'espèce. Une ligne droite est plus ou moins longue qu'une autre ligne droite, mais elle n'est pas longue d'une autre manière. Une surface plane est plus ou moins étendue qu'une autre surface plane, mais elle ne l'est point d'une façon différente. Un volume d'une espèce déterminée est plus ou moins considérable qu'un autre volume de même espèce, mais il ne l'est pas autrement.

Observons qu'en disant de l'étendue, prise objectivement, qu'elle possède une *certaine* simplicité, nous ne prétendons point qu'elle soit *entièrement* simple, car nous ajoutons aussitôt : son objet est *essentiellement* composé. Il ne s'agit point de faire abstraction de ses éléments essentiels, les trois dimensions, ni d'une autre idée qu'elle implique, à savoir la faculté d'être limitée de diverses manières, ou sa *limitabilité;* nous voulons constater seulement que, pour toutes sortes de figures, quel que soit leur nombre, il suffit de ces notions fondamentales ; que ces notions en elles-mêmes ne se modifient jamais et présentent à notre entendement une chose toujours la même.

Comparons une droite à une courbe. La droite est une direction constamment identique ; la courbe, une direction toujours changeante ; mais une direction toujours changeante est un ensemble de *directions droites infiniment petites*. C'est pourquoi l'on définit la circonférence un polygone d'un nombre infini de

côtés. Donc la courbe est un composé de directions droites changeantes, réduites à une valeur infinitésimale. Cette théorie explique la différence entre la ligne courbe et la ligne droite, et se peut appliquer aux surfaces comme aux volumes.

Un côté de plus dans le périmètre, et, dans l'aire, l'espace compris par le triangle que forme la diagonale tirée d'un angle à l'angle immédiat, voilà ce qui distingue le pentagone du quadrilatère. Mais dans les deux figures les lignes sont-elles de différentes espèces? Les surfaces, en elles-mêmes, se distinguent-elles autrement que par la manière dont-elles sont terminées? Nullement. Et la terminaison, n'est-ce point la limite elle-même? Donc ce qui est essentiel à l'idée d'étendue, les directions et la limitabilité, ne change pas.

Cette fixité intrinsèque est indispensable à la science; ce qui change peut être objet de perception, mais non de perception scientifique.

CHAPITRE IV

RÉALITÉ DE L'ÉTENDUE.

—

27. Entrons résolûment dans la difficulté. L'étendue en elle-même, abstraction faite de l'idée, est-elle quelque chose? qu'est-elle? faut-il l'identifier avec les corps? faut-il la confondre avec l'espace?

J'ai démontré (livre II, chap. IX) que l'étendue

existe hors de nous ; qu'elle n'est point une illusion des sens. La première question : l'étendue est-elle quelque chose ? se trouve donc résolue.

Quelle que soit la nature de l'étendue et notre ignorance sur ce point, une chose existe en réalité qui correspond à l'idée que nous avons de l'étendue. Nier cette vérité, c'est se mettre dans la nécessité de tout nier, sauf la conscience du *moi*, si tant est qu'on ne puisse élever des doutes même à cet égard. En dépit des idéalistes, nul homme en son bon sens n'a sérieusement nié l'existence du monde extérieur. Ici l'affirmation n'est pas seulement un raisonnement, c'est une nécessité. Ou le monde est étendu, ou il n'existe pas. Si l'on peut raisonnablement nier la première proposition, la seconde s'établit d'elle-même. Pour moi, du moins, il m'est aussi difficile de concevoir le monde non étendu que non existant ; si je pouvais croire que l'étendue est une illusion, je n'aurais nulle peine à regarder comme une illusion l'existence même du monde.

28. Avouons sans hésiter notre ignorance sur la nature intime de l'étendue ; on n'en est pas moins forcé de convenir que nous connaissons quelque chose de ses propriétés, à savoir les dimensions, et tout ce qui sert de base à la géométrie. Ainsi la difficulté n'est point de savoir ce qu'est l'étendue considérée sous le rapport géométrique, mais ce qu'elle est en réalité. L'essence de l'étendue géométrique nous est connue ; mais cette essense réalisée se confond-elle avec une réalité différente ? est-elle une propriété connue, ap-

partenant à un être inconnu? La géométrie tout entière repose sur cette distinction. Il est évident que si nous ne connaissions l'essence de l'étendue en la manière susdite, cette science porterait en l'air.

29. Donc, sous ce rapport, nous sommes certains que les dimensions existent, que l'étendue existe. L'idée de l'étendue est invinciblement liée à celle du monde extérieur, nous l'avons déjà dit; les dimensions du monde extérieur relèvent des mêmes principes que les dimensions conçues par notre intelligence. Sinon, l'idée que nous nous formons du monde extérieur change. Je ne prétends point pour cela qu'un cercle réalisé puisse être la même chose qu'un cercle géométrique; mais seulement que le premier doit reproduire le second, et le représenter en proportion qu'il est construit avec une exactitude plus ou moins rigoureuse; au delà de ce que les instruments les plus délicats et les plus parfaits sont en état d'exécuter, il m'est possible de concevoir, sans sortir de la réalité, un cercle ou toute autre figure aussi rapprochée que je le voudrai de l'idée géométrique. Un instrument, quelque aigu qu'il soit, ne saurait marquer un point indivisible; il ne tracera jamais une ligne sans largeur; mais la surface sur laquelle il trace cette ligne ou ce point étant divisible à l'infini, ma pensée peut concevoir, à propos de cette ligne ou de cette surface, un moment où la réalité se rapprochera infiniment de l'idée géométrique.

30. L'astronomie et toutes les sciences physiques reposent sur cette supposition que l'étendue réelle est

soumise aux mêmes principes que l'étendue idéale, et que l'expérience se rapproche d'autant plus de la théorie que les conditions de la seconde sont plus exactement remplies dans la première. L'art de construire les instruments de mathématiques, porté de nos jours à la plus étonnante perfection, se propose l'idéal comme type du réel. Être en progrès dans l'exécution, c'est se rapprocher de plus en plus de l'idéal.

La théorie dirige les opérations pratiques; celles-ci confirment à leur tour, par le résultat, les prévisions de la théorie. Donc l'étendue existe, non-seulement dans l'ordre idéal, mais encore dans l'ordre réel; donc elle est quelque chose, indépendamment de nos idées. Donc la géométrie, représentation d'un monde de lignes et de figures, a dans la nature son objet réel.

Mais jusqu'où la réalité correspond-elle à l'idéal? Nous avons à l'examiner dans le chapitre suivant.

CHAPITRE V

L'EXACTITUDE GÉOMÉTRIQUE RÉALISÉE DANS LA NATURE.

31. Il existe un désaccord entre le phénomène réel et la théorie géométrique : la réalité est grossière, disons-nous; l'exactitude, la pureté rigoureuse n'appartiennent qu'à l'idée. Erreur! la réalité est aussi

géométrique que l'idée; le phénomène réalise l'idée dans toute sa pureté, dans toute sa rigueur, dans toute son exactitude. Que le lecteur ne s'étonne point de ce paradoxe apparent; nous l'allons convertir, je l'espère, en une proposition très-rationnelle et très-vraie.

Nous allons prouver, en premier lieu, que les idées élémentaires et fondamentales de la géométrie ont leur objet existant dans le monde réel, objet soumis aux mêmes conditions que les idées; on en tirera facilement cette conséquence, que la géométrie, dans toute sa rigueur, existe non-seulement en idée, mais en fait.

32. Commençons par le point. Dans l'ordre idéal, le point est une chose indivisible; limite dernière de la ligne, élément générateur de la ligne, il occupe un lieu déterminé dans l'espace. Limite de ligne; en supprimant toute longueur, nous arrivons au point, que nous sommes forcés de considérer comme son dernier terme, si nous voulons qu'il soit quelque chose; la ligne se rapproche d'autant plus du point qu'elle se raccourcit davantage, et ne saurait l'atteindre tant qu'elle conserve une longueur. Élément générateur de la ligne : pour nous former l'idée d'une dimension linéaire, nous considérons le point en mouvement. L'occupation d'un lieu déterminé dans l'espace est une autre condition nécessaire à l'idée du point, si nous voulons l'employer dans les figures géométriques. Le centre du cercle est un point; ce point indivisible en soi ne remplit aucun espace. Toutefois, s'il doit servir de centre, il faut que nous

puissions rapporter à lui tous les rayons, et par conséquent qu'il occupe une position déterminée équidistante de tous les points de la circonférence. Règle générale; la géométrie opère sur les dimensions, ce qui suppose nécessairement des points par lesquels ces dimensions commencent et passent, des points qui les terminent, des points qui servent à mesurer les distances, les inclinaisons, enfin tout ce qui touche à la position des lignes et des plans. Or rien de tout cela ne se pourrait concevoir si le point, bien que sans étendue, n'occupait dans l'espace un lieu déterminé.

33. Est-il dans la nature une chose qui corresponde au point géométrique, qui réunisse les conditions de ce point avec toute l'exactitude désirée par la science dans l'idéalisme le plus pur? Je le crois.

Les philosophes ont adopté sur la divisibilité des corps diverses opinions. L'une de ces opinions établit l'existence de points inétendus auxquels la divisibilité s'arrête, et qui servent à former les composés. Une autre affirme que l'on ne peut arriver aux éléments simples, mais que la division se rapprochant toujours de la limite extrême du composé, qu'elle n'atteint jamais toutefois, se peut prolonger jusqu'à l'infini. La première de ces opinions équivaut à reconnaître la réalité des points géométriques. La seconde, bien qu'elle semble moins favorable, vient y aboutir.

Les molécules sans étendue ou le point géométrique réalisé sont une même chose; ces molécules limi-

tent la dimension, puisque la division ne va pas au delà. Elles sont l'élément générateur de la dimension, puisque l'étendue est formée de ces molécules; elles occupent un lieu déterminé dans l'espace, puisque les corps, avec leurs délimitations, en sont pareillement formés. Donc, si nous nous arrêtons à cette opinion, professée par des philosophes éminents, entre autres Leibnitz et Boscowich, il suit que le point géométrique existe dans la nature avec toute l'exactitude de l'ordre scientifique.

L'opinion qui nie l'existence des points sans étendue admet toutefois et forcément la divisibilité jusqu'à l'infini. Ce qui est étendu contient des parties, c'est-à-dire est divisible; ces parties, à leur tour, existent avec ou sans étendue; les concevoir sans étendue, c'est aller contre la supposition, c'est-à-dire admettre les points inétendus; que si elles sont étendues, elles sont divisibles; on est donc forcé d'arriver à des points indivisibles ou de continuer la division jusqu'à l'infini.

J'ai fait observer que cette opinion, moins favorable en apparence que la première à la réalité des points géométriques, finit cependant par s'y ranger. La division ne crée point les parties d'un composé; ces parties préexistent; la division serait impossible autrement; elles n'existent point parce qu'elles peuvent être divisées; elles peuvent être divisées parce qu'elles existent. Cette opinion n'admet donc pas d'une manière expresse l'existence des points inétendus, mais elle reconnaît qu'on peut s'en approcher éternellement tant dans l'ordre réel que dans

l'ordre idéal; car ce n'est pas seulement dans la pensée, mais dans la matière elle-même qu'elle admet la divisibilité.

Qu'il existe pratiquement une limite à la division, je le veux; mais la divisibilité, en soi, n'en a point. Un être mieux doué que nous peut toujours la porter plus loin que nous. Dans cette voie, nous ne pouvons nous arrêter, puisqu'en dernier ressort nous trouvons Dieu qui peut pousser la division jusqu'à l'infini; Dieu, dis-je, dont l'intelligence infinie voit en un instant tous les points de cette division infinie.

Observons d'abord que cette opinion semble supposer l'existence de ce qu'elle nie; mais, laissant de côté les difficultés qu'elle présente, je demande s'il existe dans la géométrie rien de plus rigoureusement exact que les points auxquels parviendra la puissance infinie, si nous la supposons exerçant éternellement son pouvoir de diviser; en d'autres termes, s'il est rien de plus exact que les parties vues par l'intelligence infinie dans un être divisible à l'infini. Ici l'exactitude nous semble aller au delà de ce que peuvent atteindre et notre imagination et nos idées. L'expérience nous enseigne qu'il nous est impossible d'*imaginer* un point sans étendue. *Penser* un point inétendu dans l'ordre purement intellectuel, c'est concevoir la possibilité de cette divisibilité infinie et se placer tout à coup à la limite extrême, limite encore bien éloignée, sans doute, de celle que doit atteindre, non l'abstraction, mais la vision de l'intelligence infinie.

Si le point géométrique existe, la ligne géométrique existe pareillement et n'est qu'une suite de points inétendus ; si nous leur refusons cette propriété, la ligne est une suite de ces points extrêmes dont une division prolongée à l'infini va se rapprochant sans cesse. Un ensemble de lignes géométriques formera les surfaces; un ensemble de surfaces formera les solides; l'ordre idéal se trouvant ainsi d'accord avec l'ordre réel, dans sa formation comme dans sa nature.

34. Cette théorie de la géométrie réalisée embrasse toutes les sciences naturelles. Il est faux, par exemple, que la réalité ne corresponde point d'une manière exacte aux théories de la mécanique. Ce qui est en défaut, ce n'est point la réalité, mais nos moyens de l'atteindre. Nous lui reprochons ce qu'il nous faudrait imputer à l'imperfection de notre pratique.

On appelle centre de gravité le point vers lequel concourent les forces de gravitation d'un corps. La mécanique suppose ce point indivisible; elle établit et démontre ses théorèmes, conformément à cette supposition. Mais, au mécanicien succède le machiniste, l'ouvrier qui, dans la pratique, ne peut rencontrer ce centre de gravité rigoureux que la théorie suppose. L'expérience se trouve en désaccord avec les principes; il faut la corriger en s'écartant de ce que ces principes prescrivent. Et pourquoi? Le centre de gravité n'existe-t-il point dans la nature avec toute l'exactitude supposée par la science? Il existe; ce n'est point lui qui nous fait défaut, ce sont nos

moyens de le saisir; la nature ne se laisse point dépasser par la science; ces deux sœurs marchent du même pas; mais nos moyens d'exécution ne les peuvent suivre.

Le mécanicien détermine le point indivisible dans lequel se trouve le centre de gravité, supposant la superficie sans épaisseur, les lignes sans largeur, et la longueur partagée en un point désigné dans l'espace, mais sans étendue. Or, la nature satisfait à ces conditions d'une manière complète. Le point existe, et si nous ne pouvons le saisir, la faute n'est pas à la réalité, mais à notre expérience incomplète et bornée.

La première des deux opinions que nous avons exposées admet les points sans étendue, et partant l'existence du centre de gravité dans toute sa pureté scientifique. La seconde est moins décidée dans son affirmation, mais elle nous dit : « Vous voyez ce glo-
« bule d'un diamètre tel que mon imagination ne
« saurait se représenter sa petitesse? Rendez-le plus
« petit encore en le divisant, pendant une éternité,
« dans une progression géométrique décroissante,
« vous vous rapprocherez toujours du centre de gra-
« vité sans jamais l'atteindre. La limite se retirera
« devant vous, mais vous saurez que vous en appro-
« chez; plus loin, au centre de cette molécule, se
« trouve ce que vous cherchez. Avancez, vous ne
« l'atteindrez point, mais ce que vous cherchez est
« là. » Je ne pense point que la réalité, dans ce cas, soit inférieure en exactitude à l'idée géométrique; la

théorie mécanique imaginée ou conçue ne va pas au delà.

35. Il ressort de ces considérations que la géométrie, que les théories dans toute leur rigueur sont réalisées dans le monde physique. Si nous savions suivre, si nous savions imiter la nature, nous trouverions la réalité conforme à l'idéal. L'expérience est quelquefois contraire à la théorie, parce que l'infériorité des moyens dont nous disposons nous laisse en dehors des conditions que cette dernière impose. L'ouvrier qui construit un système de roues dentelées se voit obligé de modifier les règles théoriques et de tenir compte du frottement ou de toute autre circonstance appartenant à la matière qu'il emploie. S'il lui était donné de lire tout d'un coup dans la nature des choses, le frottement lui-même lui découvrirait un système nouveau d'engrenage infinitésimal, confirmant avec une exactitude merveilleuse ces règles qu'une expérience imparfaite et grossière lui présente comme démenties par la réalité.

36. Si les masses gigantesques des mondes étonnent notre intelligence, la merveille des infiniment petits n'est pas moins digne d'étonnement et d'admiration. Nous sommes suspendus entre deux infinis. L'homme, dans sa faiblesse, ne pouvant atteindre ni l'un ni l'autre, doit se contenter de les entrevoir; un jour, dans un monde meilleur, douce et chère espérance! délivré de ses ténèbres, il verra face à face et sans voiles les secrets de l'éternelle vérité.

CHAPITRE VI

ÉCLAIRCISSEMENTS SUR L'ÉTENDUE.

—

37. Si l'étendue est quelque chose, ce que nous venons de démontrer, qu'est-elle?

Un corps est étendu; l'espace est étendu. Dans les corps comme dans l'espace, nous trouvons, en effet, ce qui constitue essentiellement l'étendue, à savoir, les dimensions. L'étendue des corps est-elle la même que celle de l'espace?

J'ai sous mon regard et dans ma main une plume, laquelle est certainement étendue. Elle se meut, et son étendue se meut avec elle; ce mouvement s'exécute dans l'espace immobile. Au moment A de la durée, l'étendue de ma plume se trouve occuper le point A' de l'espace; au moment B, le point B' distinct du point A'; donc ni le point A' ni le point B' ne s'identifient avec l'étendue du corps.

Ceci me semble avoir la force d'une démonstration. Je vais, pour être plus général et plus clair, résumer ma pensée sous forme de syllogisme. Les choses séparées ou qui se peuvent séparer sont distinctes; or, l'étendue des corps se peut séparer et se sépare de quelque portion que ce soit de l'espace; donc l'étendue de l'espace et l'étendue des corps sont

choses distinctes. J'ai dit que ce raisonnement *semblait* avoir toute la force d'une démonstration; car il soulève de graves difficultés; mais comme ces difficultés ne se peuvent comprendre que l'on n'ait préalablement analysé l'idée de l'espace, je me réserve d'exposer mes idées lorsque, dans les chapitres suivants, je traiterai cette question.

38. L'étendue d'un corps est-elle le corps même? Je ne puis concevoir un corps sans étendue; mais cela ne prouve point que l'étendue soit la même chose que le corps. L'âme prend connaissance des corps par l'intermédiaire des sens. J'ai reçu des sens, ou les sens ont *éveillé* en moi l'idée de l'étendue; ils ne m'ont rien dit sur la nature intime de l'objet perçu.

Les corps ont le pouvoir de produire en nous des impressions parfaitement distinctes de l'étendue. Deux corps d'une étendue égale nous impressionnent quelquefois bien différemment; il y a donc en eux autre chose que l'étendue. Si l'étendue était l'unique propriété des corps, partout où l'étendue serait égale, les effets produits seraient les mêmes. Or, l'expérience nous enseigne qu'il n'en est point ainsi.

Bien plus, nous concevons l'étendue dans l'espace pur; nous n'y pouvons concevoir un corps. L'idée de corps implique l'idée de mobilité; l'espace est immobile. Elle implique la faculté de produire des impressions; l'étendue de l'espace n'a point par elle-même cette propriété.

Donc l'idée de l'étendue n'embrasse pas, dans l'é-

tat actuel de nos connaissances, l'idée de corps tout entière. En quoi consiste l'essence d'un corps? Je l'ignore; mais je sais que dans l'idée corps il entre quelque chose de plus que l'étendue.

39. Lorsqu'on affirme qu'un corps ne se peut concevoir sans l'étendue, on ne prétend point que l'étendue soit la notion constitutive de l'essence des corps. Cette essence nous étant inconnue, nous ne pouvons savoir ce qu'elle admet ou repousse. Voici le sens vrai de l'indivisibilité des deux idées, étendue et corps : nous ne connaissons point les corps *à priori;* ce que nous en savons, y compris leur existence, nous le tenons des sens : partant tout ce que nous pouvons imaginer ou sentir des corps présuppose l'idée qui sert de base à nos sensations; or, cette base, comme nous l'avons vu plus haut, est l'étendue. Sans l'étendue, nous perdons la sensation. Donc plus de corps; la matière s'évanouit ou devient un être que nous ne distinguons plus des autres êtres.

Je vais expliquer ma pensée. Si je dépouille un corps de son étendue, ne lui laissant que la faculté de déterminer certaines impressions, cet être, ainsi modifié, ne se distinguera plus d'un esprit, pourvu que cet esprit détermine en moi les mêmes impressions. Le papier sur lequel j'écris produit sur moi l'impression d'une surface blanche; nul doute que Dieu ne pût exciter la même sensation dans mon âme, indépendamment d'aucun corps. Je sais, admettons cette hypothèse, que nul objet externe étendu ne correspond à ma sensation, laquelle a pour cause

un être opérant en moi ; de là deux choses distinctes dans mon esprit : 1° le phénomène de la sensation qui, dans toutes les suppositions, serait le même ; 2° l'idée de l'être produisant en moi cette sensation, c'est-à-dire l'idée d'un être distinct de moi, agissant sur moi; et par rapport à l'ordre extérieur, deux idées, distinction et causalité.

Maintenant, j'enlève à ce papier l'étendue, que reste-t-il? rien de moins après qu'avant : 1° un phénomène interne attesté par ma conscience; 2° l'idée d'un être, cause de ce phénomène.

Cet objet sera-t-il un corps? je l'ignore; mais je sais que dans l'idée de corps, telle que je la conçois, je fais entrer quelque chose qu'il n'a point; je sais que cet objet ne se distingue pas à mes yeux des autres êtres, ou que s'il existe dans sa nature intime quelque chose qui le distingue, ce quelque chose m'est inconnu.

40. Voilà dans quel sens j'établis que, pour nous, l'idée d'étendue est inséparable de l'idée de corps; mais il ne suit point de là que ces deux idées soient identiques. Qui sait? en approfondissant, peut-être trouverions-nous que, loin d'être identiques, l'étendue et le corps sont essentiellement distincts. Nous avons déjà vu qu'il en était ainsi par rapport à l'idée; n'est-ce point un indice que la même chose a lieu dans la réalité?

41. Il est peu d'idées plus claires que l'idée de l'étendue, considérée géométriquement. Inutile de l'expliquer; la simple intuition nous la fait mieux

connaître que de longs raisonnements. Elle est si lumineuse en soi, qu'une science, la plus vaste, la plus certaine des sciences humaines, *la géométrie*, la prend pour point d'appui. Donc nous avons des raisons de croire que l'étendue, considérée dans son essence, est connue, car nous connaissons ses propriétés *nécessaires*, et nous les connaissons avec une évidence telle, que nous ne craignons point d'appuyer sur ses propriétés notre plus grand édifice scientifique. Cependant, loin de découvrir dans cette idée soit l'impénétrabilité, soit toute autre propriété des corps, nous n'y voyons qu'une sorte de capacité indifférente ; nous concevons indifféremment une étendue pénétrable ou impénétrable, vide ou pleine, blanche ou verte, etc., avec ou sans propriétés pour se mettre en rapport avec nos organes. Nous concevons l'étendue dans les corps comme dans l'espace pur ; dans le soleil qui illumine et réchauffe le monde, comme dans les vagues dimensions du vide incommensurable.

CHAPITRE VII

ESPACE. NÉANT.

—

42. On aura pu remarquer, par le chapitre précédent, que l'idée de l'étendue et celle de l'espace sont toujours unies ; et que, si l'on veut fixer la nature réelle de la première, les questions qui touchent à la

seconde se présentent aussitôt. On ne peut expliquer l'une indépendamment de l'autre. C'est pourquoi j'ai résolu de traiter avec soin la question de l'espace, idéal ou réel; seul moyen, en effet, de déterminer avec clarté la nature de l'étendue.

43. L'espace! mystère profond, le plus profond peut-être de l'ordre naturel qui se puisse offrir à la faible raison de l'homme; plus on le creuse, plus on le trouve obscur; l'esprit est comme submergé dans ces ténèbres que nous supposons placées au delà de la limite des choses, dans les profondeurs incommensurables de l'infini. La vérité et le mensonge, l'illusion et la réalité passent devant lui sans qu'il les puisse reconnaître. Il forme des raisonnements décisifs peut-être en d'autres matières, mais sans valeur en celle-ci, parce qu'ils sont en opposition avec d'autres qui ne paraissent pas moins concluants. On dirait qu'il a trouvé la limite posée par le Créateur à ses investigations. Au moment de la franchir, ses forces le trahissent, il s'évanouit dans ses vaines tentatives; l'air manque; il est hors de l'élément qui le fait vivre.

Certains philosophes passent rapidement sur les questions relatives à l'espace; ils affectent de les expliquer en deux mots. Affirmez sans hésitation qu'ils ne les ont pas comprises. Ce n'est pas ainsi qu'ont procédé Descartes, Malebranche, Newton, Leibnitz, etc.

Mais pourquoi s'enfoncer dans ces abîmes? — Travaux stériles! — Efforts perdus et sans résultats!

— Non! non! — Si l'esprit ne trouve point ce que l'on cherche, le résultat n'en est pas moins infiniment précieux; il est à propos de savoir ce que notre esprit peut atteindre et ce qui se dérobe éternellement à son orgueil. La philosophie tire de cette connaissance les considérations les plus élevées. Et d'ailleurs, le succès ne dût-il jamais couronner nos efforts, nous ne pouvons laisser sans examen une idée qui touche de si près à la base de toutes nos connaissances physiques: l'étendue. Tous les philosophes ont cherché; cherchons à notre tour. Qui sait? après plusieurs siècles d'efforts, la vérité sera peut-être enfin le prix de la constance.

44. Qu'est-ce donc que l'espace? Est-il, en réalité, quelque chose ou seulement une idée? S'il est une idée, cette idée a-t-elle dans le monde extérieur un objet qui lui corresponde? Est-il une pure illusion et le mot qui le nomme un mot vide de sens?

Si nous ne savons ce qu'est l'espace, fixons au moins le sens du mot, nous préciserons ainsi la question. Par le mot espace, nous entendons l'étendue dans laquelle les corps sont placés, c'est-à-dire cette capacité de contenir les corps, à laquelle nous n'attribuons aucune de leurs qualités, excepté l'étendue.

Supposons un vase hermétiquement fermé dont l'intérieur reste vide, par l'anéantissement de ce qu'il contenait; cette cavité, cette capacité qui, dans notre manière de voir, peut être occupée par un corps, est une partie de l'espace. Représentons-nous le monde

comme un vase immense dans lequel tous les corps sont contenus; faisons-y le vide, voilà une cavité égale à l'univers. Que si, par delà les limites du monde, il y a place pour d'autres corps, voilà l'espace sans fin, l'espace imaginaire.

L'espace se présente à nous d'abord, sinon comme une capacité infinie, au moins comme une capacité indéfinie. En quelque point de l'espace que nous concevions un corps, nous concevons qu'il se puisse mouvoir, décrire toute espèce de lignes; prendre toutes sortes de directions, s'éloigner indéfiniment de sa première place. Donc à cette capacité, à ces dimensions, nous n'imaginons aucune limite. Donc l'espace est indéfini.

45. L'espace est-il un pur néant? Oui, répondent certains philosophes. L'espace, abstraction faite de la superficie que présentent les corps et considéré comme simple intervalle, est un pur néant. Et, toutefois, ils ajoutent : c'est à l'espace que les corps doivent leurs distances. L'univers s'anéantirait, à l'exception d'un seul corps, que celui-ci pourrait encore se mouvoir et changer de place. Cette opinion me semble contenir des contradictions difficiles à concilier. — *Étendue* — *néant* sont des mots contradictoires.

46. Si dans un espace enclos de murs, on anéantit toutes choses, il semble que les murs ne peuvent rester distants. L'idée de distance implique l'idée d'un milieu entre les objets. Le néant ne peut être un milieu; il n'est rien. Si l'intervalle n'est rien, il n'y

a pas de distance : le mot distance serait vide de sens. Dire que le néant peut avoir quelques propriétés, c'est bouleverser toutes les idées, c'est affirmer la possibilité de l'être et du non-être en un même temps, et ruiner le fondement des connaissances humaines.

47. Prétendre que tout le contenu s'étant anéanti, il reste un espace négatif, c'est se payer de mots. Cet espace négatif est quelque chose ou il n'est rien; s'il est quelque chose, que devient l'opinion que nous combattons? s'il n'est rien, la difficulté reste la même.

48. Mais, dira-t-on peut-être, bien qu'il ne reste rien entre les surfaces, celles-ci conservent la capacité de contenir. Observons alors que cette capacité n'est pas dans les surfaces, mais dans les distances respectives : s'il en était autrement, quelle que fût la disposition des surfaces, elles devraient avoir la même capacité, ce qui est absurde. Nous n'avons donc pas avancé d'une ligne. Il nous faut expliquer ce qu'est cette capacité, ce qu'est cette distance; la question demeure tout entière.

49. On pourra répondre que le contenu des surfaces venant à s'anéantir, il reste le volume, et que l'idée de volume implique capacité. Mais l'idée de volume implique aussi l'idée de distance; sans distance, il ne saurait y avoir de volume. Or comment cette distance existera-t-elle si la distance est un pur néant?

50. A bout d'efforts pour échapper à ces difficultés, il s'offre à nous une réponse, spécieuse en apparence, mais dont l'observation nous montre bientôt la futilité. La distance, pourrions-nous dire, est une pure

négation de contact; or, la négation, c'est le néant. Donc la distance nous fournit ce que nous cherchons. Je le répète : cette solution est aussi futile que les précédentes. En effet, si la distance n'est autre chose que la négation de contact, il faut admettre l'égalité pour toutes les distances. Cette négation ne comporte pas le plus ou le moins. Que deux superficies soient distantes d'un millionième de ligne ou d'un million de lieues, la distance est la même; donc elle n'explique rien, la difficulté reste.

51. Loin que la distance se puisse expliquer par le contact considéré comme son contraire, l'idée de contact ne nous est connue qu'au moyen de la distance. La contiguïté s'explique par la liaison immédiate; nous disons de deux superficies qu'elles se touchent parce qu'entre les deux il n'y a rien, qu'il n'y a point de distance. L'idée de *contact* n'implique ni les qualités qui se rapportent aux sens, ni l'idée de l'action que l'un des deux corps contigus peut exercer sur l'autre, comme l'impulsion ou la compression. La contiguïté est une idée négative, une idée purement géométrique, une négation de la distance, voilà tout; pour être tout ce qu'elle peut être, il lui suffit que la distance ne soit pas. Deux choses sont plus ou moins distantes, mais elles ne peuvent se toucher plus ou moins; le contact a lieu en plus ou moins de points, il ne saurait y avoir plus ou moins de contact.

52. Imaginons une sphère de deux pieds de diamètre entièrement vide; au dedans de la sphère il ne reste que l'espace : si l'espace n'est rien, il ne reste rien.

Dans l'intérieur de la sphère vide le mouvement est-il possible? Il semble qu'on ne saurait le mettre en doute. Il y a un corps mobile, une étendue plus grande que celle du corps, des distances à parcourir ; ajoutons que l'impossibilité du mouvement impliquerait l'impossibilité de faire le vide dans la sphère, ou, après avoir fait le vide, de la remplir de nouveau. Dans les deux cas, le mouvement est indispensable or ce mouvement d'un corps dans un autre ne se fait que dans l'espace : 1° parce que les corps sont impénétrables; 2° parce que dans la sphère vide que l'on remplit de nouveau, le corps qui entre ne rencontre point d'autre corps; et que celui qui sort lorsqu'on y fait le vide parcourt l'espace qu'il abandonne, espace qu'il occupe seul, dans lequel il ne reste rien après lui.

Ainsi dans une sphère que nous supposons vide, il peut y avoir mouvement; mais si l'espace contenu dans cette sphère est un pur néant, le mouvement lui-même n'est rien. Donc il n'existe pas. La distance est essentielle au mouvement; on ne conçoit point le mouvement sans une distance à parcourir. Or, si la distance n'est rien, le mouvement ne parcourt rien, il n'est rien. Que l'on dise, par exemple, que le corps a parcouru la moitié du diamètre; si cet espace n'est rien, quel sens donner à cette phrase? Ces raisonnements s'appuient sur l'axiome suivant : « Le néant n'a aucune propriété. » J'ignore ce que l'on peut y répondre.

53. Il faut en convenir. Les difficultés que l'on

oppose à la doctrine qui fait de l'espace une réalité sont graves; moins graves toutefois que les objections soulevées par l'opinion qui, tout en lui concédant l'étendue, le considère comme un pur néant. Dans le premier cas, la difficulté tient, comme nous le verrons bientôt, à certains inconvénients de notre manière de concevoir les choses, plutôt qu'à des raisons solides, tandis que les objections que nous venons d'exposer reposent sur cette proposition évidente : *Le néant n'a aucune propriété.* Ou cette proposition est un axiome inébranlable, ou tout s'écroule dans l'esprit humain, y compris le principe de contradiction lui-même. En effet, accorder au néant des propriétés et des parties; admettre la possibilité d'affirmer quelque chose du néant, le mouvement, par exemple; admettre que sur l'idée de néant on peut fonder une science, la géométrie, que tous les calculs, toutes les données qui ont pour objet la nature s'y rapportent, ne serait-ce point une contradiction évidente?

CHAPITRE VIII

OPINIONS DE DESCARTES ET DE LEIBNITZ SUR L'ESPACE.

—

54. L'espace est quelque chose; qu'est-il? Difficulté très-grave; il nous a été facile de battre en brèche l'opinion contraire; il le sera moins de nous maintenir dans la position conquise.

L'espace n'est-il autre chose que l'étendue même

des corps? Pouvons-nous dire que cette étendue, considérée d'une manière abstraite, nous donne l'idée de ce que nous nommons espace pur; enfin, que les positions, les points divers dans l'espace sont des modifications de l'étendue?

Si l'espace est l'étendue même des corps, là où il n'y aura point de corps, il n'y aura point d'espace; ce qui implique l'impossibilité du vide. La conséquence est forcée.

Ainsi l'ont pensé deux philosophes célèbres, Descartes et Leibnitz. Je ne sais pourquoi, cependant, tous deux donnent à l'univers une étendue indéfinie. Il est vrai que de la sorte ils éludent les difficultés que présentent ces espaces que nous concevons en dehors des limites du monde. Si l'univers est sans limites, il n'existe rien au delà; tout ce qu'on imagine est compris dans son étendue; mais il ne s'agit point d'éluder les difficultés, il faut les résoudre. Il ne suit pas qu'une opinion soit solide parce qu'elle passe à côté de la difficulté.

55. Selon Descartes, l'étendue est l'essence des corps; et comme nous ne concevons point un espace sans étendue, le corps, l'étendue et l'espace, sont trois choses essentiellement identiques. Le vide, c'est-à-dire une étendue ou un espace, sans corps qui le remplisse, est donc chose contradictoire. Il faudrait supposer, en effet, que le vide est corps, par cela seul qu'on le suppose étendu; et dans le même temps qu'il n'est pas corps, par le fait qu'on le suppose vide.

Descartes accepte jusqu'aux dernières conséquences de cette doctrine. Ainsi ce philosophe n'admet pas cette supposition que, s'il plaisait à Dieu d'anéantir la matière contenue dans un vase, ce vase pût conserver sa forme. (Descartes, *Principes de Philosophie*, p. 2, part. XVIII.)

« Nous observerons, dit-il, contre cette erreur « grossière qu'il n'existe aucun rapport nécessaire « entre la vase et le corps qui le remplit, mais que « telle est l'invincible nécessité du rapport existant « entre la figure concave du vase et l'étendue com- « prise dans cette concavité, qu'il n'est pas plus dif- « ficile de concevoir une montagne sans vallée que « cette concavité sans étendue propre, et cette éten- « due sans une chose étendue. Le néant, comme « nous l'avons plusieurs fois obsersé, ne peut être « étendu. C'est pourquoi si l'on nous fait cette ques- « tion : qu'adviendrait-il dans le cas où Dieu dé- « truirait la matière contenue dans un vase, sans la « remplacer ? nous devons répondre que les parois « de ce vase se rapprocheraient jusqu'au contact. « Lorsque rien n'est entre eux, deux corps se doi- « vent toucher. En effet, n'y aurait-il pas contradic- « tion, la distance n'étant rien ou n'existant pas, « que ces deux corps fussent séparés, c'est-à-dire « qu'il y eût distance de l'un à l'autre? La distance « est une propriété de l'étendue ; son existence est « attachée à celle de l'étendue. »

56. Si Descartes se bornait à prétendre que l'espace, en tant qu'il contient de véritables distances,

ne peut être un pur néant, nous nous rangerions à son avis; mais lorsqu'il ajoute que l'espace est corps par la raison que l'espace est étendu, et que l'étendue est l'essence des corps, il avance un fait sans preuves. De ce que nous ne pouvons imaginer ou concevoir un corps inétendu, il suit que l'étendue est une propriété nécessaire à la compréhension de l'idée corps, mais non que l'étendue soit son essence. Pour l'affirmer raisonnablement, il nous faudrait posséder l'idée de corps comme nous possédons l'idée de l'étendue, afin de constater leur identité. Mais nous ne connaissons des corps autre chose que les phénomènes qui relèvent des sens; il ne nous est pas donné de pénétrer dans leur nature intime.

Pourquoi les idées, étendue et corps, sont-elles inséparables? parce que l'idée que nous nous formons des corps est une idée confuse, à savoir l'idée d'une substance ayant avec nous certains rapports d'où naissent les sensations.

Or, comme la base des sensations est l'étendue, ainsi que nous l'avons démontré, l'étendue est l'intermédiaire unique de nos rapports avec la matière. Si nous la supprimons, il ne nous reste qu'une idée générale et confuse d'être ou de substance; rien qui distingue ou caractérise les corps; tout cela, nous le trouvons dans l'ordre de nos idées; mais que dans les corps il n'y ait autre chose que l'étendue, c'est ce que nous n'avons pas le droit de conclure.

57. On ruine par le même raisonnement l'opinion qui suppose l'étendue infinie ou indéfinie. Descartes,

exposant sa doctrine sur l'idée de l'étendue, a dit : « Nous saurons également que ce monde, ou la matière étendue qui compose l'univers, est sans limites ; en effet, si loin que nous placions ces limites, nous pouvons examiner au delà des espaces indéfiniment étendus ; et ces espaces, non-seulement nous les imaginons, mais nous concevons qu'ils existent réellement tels que nous les imaginons, de sorte qu'ils contiennent un corps indéfiniment étendu ; puisque l'idée de l'étendue que nous concevons dans tout espace est l'idée vraie que nous devons nous former d'un corps. » (*Ibid.*, p. 2, part. XXI.)

Qui ne voit, ici, qu'indépendamment de l'erreur relative à l'essence des corps, il y a transition gratuite de l'ordre purement idéal ou plutôt de l'ordre imaginaire à l'ordre réel ? Si j'enferme l'univers comme sous une voûte immense, il est certain que je puis concevoir par delà des espaces incommensurables dans lesquels mon imagination se perd. Mais, en bonne logique, est-il permis de conclure de ce que l'on imagine à la réalité ? Si cette opinion est si parfaitement claire que le suppose Descartes, si ce n'est pas un vain système, mais une conception solide, établie sur des idées nettes et précises, comment se fait-il que tant de philosophes n'y sachent voir qu'un jeu de l'imagination ?

58. Selon Leibnitz, l'espace est un rapport, un ordre établi, non-seulement entre le réel, mais entre le possible. (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, livre II, chap. XIII, p. 17.)

Il nie la possibilité du vide, mais il invoque à l'appui de son opinion d'autres raisons que celles de Descartes; voici ses paroles :

Philalèthe. « Ceux qui regardent l'étendue et la « matière comme une même chose affirment que les « parois intérieures d'un corps vide et concave de- « vraient se réunir; mais il suffit de l'espace pour « empêcher ce contact. »

Théophile. « Telle est aussi ma pensée; bien que « je n'admette pas le vide, je distingue entre la ma- « tière et l'étendue : alors même qu'on ferait le vide « dans une sphère, les pôles opposés ne se touche- « raient point; cela répugne à la perfection divine. » (*Ibid.*, p. 21.)

59. Véritable pétition de principe. Dans le cas supposé, les parois de la sphère ne se toucheraient point, parce que, dit Leibnitz, l'espace intermédiaire suffit pour l'empêcher. Mais ce qu'il faudrait prouver, n'est-ce point la réalité de cet espace? Descartes nie cette réalité.

60. Ainsi ces deux philosophes s'accordent pour refuser à l'espace une réalité distincte de la réalité des corps, mais en appuyant leur doctrine sur des raisons différentes. Descartes place l'essence des corps dans l'étendue; partout où il y a étendue il y a corps, l'espace implique l'étendue; partant, le vide n'existe pas, il ne peut exister. Leibnitz n'affirme point qu'en soi une capacité vide soit impossible; s'il refuse d'admettre le vide, c'est que, dans son système, le vide répugne à la perfection divine. Ces deux illustres pen-

seurs arrivent au même point en partant de principes opposés. L'un s'appuie sur des raisons métaphysiques puisées dans l'essence des choses ; l'autre sur les rapports de cette essence avec la perfection divine. Une capacité vide n'est contradictoire dans la pensée de Leibnitz qu'en temps qu'elle ne s'accorde pas avec l'optimisme.

61. Quoi qu'il en soit, il me semble remarquable que trois philosophes illustres, trois intelligences de premier ordre, Aristote, Descartes et Leibnitz, se soient trouvés d'accord pour nier l'existence de cette capacité que l'on nomme espace, considérée comme un être distinct des corps et pouvant exister indépendamment des corps. Les nuances qui distinguent leurs opinions prouvent seulement que la question cache, dans ses profondeurs, une difficulté grave ; et toutefois, certains idéologues affectent d'expliquer, comme chose très-simple, l'idée de l'espace et la génération de cette idée.

CHAPITRE IX

DE CEUX QUI ATTRIBUENT A L'ESPACE UNE NATURE DISTINCTE DE LA NATURE DES CORPS.

—

62. Les considérations précédentes me semblent établir, à peu de chose près, que ce mot, espace-néant, implique contradiction.

Si l'espace est une capacité, s'il peut être mesuré, c'est-à-dire s'il a des dimensions, nous lui reconnais-

sons des propriétés; partant, il est quelque chose. Nous concevons l'idée de l'espace, car une science tout entière, la géométrie, repose sur cette idée. Anéantissez l'espace, vous anéantissez le mouvement; or cette idée ne peut être une idée sans objet.

L'espace est-il chose distincte de l'étendue des corps? Voici l'argument que l'on oppose à cette opinion. L'espace est corps ou esprit; il est esprit s'il n'est corps, ce qui implique contradiction, l'espace essentiellement composé de parties ne pouvant être simple.

Il existe, j'en conviens, contre l'opinion qui donne à l'espace une nature distincte de celle des corps, de fortes objections; mais celle que je viens d'exposer ne me semble pas avoir une grande valeur. En effet, niez la disjonctive, tout s'écroule; a-t-on prouvé qu'il n'existe point de milieu entre un corps et un esprit? Que dis-je? nous ne connaissons ni l'essence du corps ni celle de l'esprit; et nous nous arrogeons le droit d'affirmer qu'il n'existe dans l'univers rien qui ne soit esprit ou corps, c'est-à-dire l'un de ces extrêmes dont la nature nous est inconnue!

63. On répondra : point de milieu entre le simple et le composé; c'est le oui et le non; partant, point de milieu entre le corps qui est composé et l'esprit qui est simple. Je conviens qu'il n'en existe pas entre le simple et le composé, que toute créature est l'une ou l'autre; mais que tout composé soit corps et tout être simple esprit, je ne vois rien qui nous force à l'admettre.

Cette proposition : « Tout corps est un composé, » n'est pas identique à celle-ci : « Tout composé est corps. » Donc, il peut exister des composés qui ne soient point corps. Être composé, c'est-à-dire avoir des parties, est une propriété des corps, mais ne constitue pas l'essence des corps ; au moins, n'en savons-nous rien. Il faudrait, dans cette supposition, se ranger à l'opinion de Descartes : l'étendue est l'essence des corps. Savons-nous s'il n'existe point des êtres composés et incorporels ?

64. Que l'on veuille bien le remarquer ; la manière dont la question était posée nous forçait à supposer l'espace comme substance, c'est-à-dire comme existant par lui-même, indépendamment de toute union avec un autre être. La difficulté une fois résolue dans cette supposition, elle est tranchée dans sa partie essentielle et la moins accessible, partant dans tout le reste. Si nous admettons l'espace comme une réalité distincte des corps, nous sommes forcés de l'admettre comme substance, puisqu'il existe par lui-même et n'est inhérent à rien.

65. Nous avons dit : par cela qu'il est simple, il ne suit point qu'un être soit nécessairement esprit. Observons encore que ces deux propositions : « Tout esprit est simple, » et « Tout objet simple est esprit, » ne sont pas identiques. La simplicité est une qualité des êtres spirituels, qualité nécessaire, mais qui ne constitue pas leur essence. L'idée de simplicité implique négation de parties : mais l'essence de l'esprit ne peut consister en une négation.

66. De l'opinion qui fait de l'espace une substance étendue, en lui attribuant une nature dictincte de celle des corps, on prétend tirer, comme conséquence, l'infinité de l'espace; à mon avis, on n'en peut rien conclure; car, même dans cette hypothèse, rien n'empêche d'assigner une limite à l'espace. Eh! derrière ces limites, qu'y a-t-il? rien. Nous pouvons imaginer, il est vrai, une sorte d'étendue vague ; mais l'imagination n'est pas la réalité. Imaginations semblables à celles que la pensée invente lorsqu'elle se transporte dans les âges antérieurs à la création. Si l'imagination prouvait quelque chose en faveur de l'infinité du monde, elle prouverait également en faveur de son éternité.

Ici, que l'on me permette de faire observer que les arguments à l'aide desquels j'ai combattu l'espace-néant, ne reposent pas sur des imaginations, mais sur cet axiome : « Il est impossible que le néant soit étendu et qu'il ait aucune propriété. » Comment concevoir, en effet, l'existence de certaines propriétés attribuées à l'espace, si l'espace n'est rien?

CHAPITRE X

DE CEUX QUI CROIENT QUE L'ESPACE EST L'IMMENSITÉ DE DIEU.

—

67. Troublés par tant et de si grave difficultés, ne pouvant concilier avec le néant la réalité que nous

offre l'espace, ni concevoir en aucune chose créée l'immobilité, l'infinité, la perpétuité que nous imaginons dans l'espace, certains philosophes ont dit : L'espace est l'immensité même de Dieu. On se révolte au premier mot contre cette opinion ; erreur grave, en effet, et j'espère le démontrer ; mais je me hâte de rendre justice à la droiture d'intention de ceux qui l'ont soutenue ; si les raisons indiquées manquent de solidité, nous devons reconnaître qu'elles ne sont pas aussi méprisables qu'on l'a voulu dire.

68. Voici comment on les pourrait présenter : l'espace est quelque chose ; il était avant la création du monde. L'existence des corps ne se peut concevoir sans un espace dans lequel ils puissent s'étendre ; cette capacité, nous la concevons comme préexistante aux corps qu'elle doit contenir ; donc, l'espace est éternel. Point de mouvement sans espace. Au moment même de leur création, les corps ont pu se mouvoir, ils ont commencé à se mouvoir. Le monde ne serait qu'un seul et même corps, ce corps pourrait se mettre en mouvement et son mouvement se prolonger à l'infini ; donc l'espace est infini. Anéantisez à son tour ce corps unique ; l'étendue dans laquelle il était en mouvement restera ; de nouveaux corps, de nouveaux mondes pourront être créés dans cette étendue. Donc l'espace est indestructible. Un être éternel, infini, indestructible ne peut être créé : donc l'espace est incréé. Donc il est Dieu même ; il est Dieu en tant que nous le concevons sous le rapport de l'étendue : donc l'espace est l'immensité de Dieu. En vertu de

son immensité Dieu est partout; cet attribut relève de l'étendue : donc l'espace est l'immensité de Dieu. Cette théorie admise, nous pouvons sans inconvénient regarder l'espace comme infini, éternel, indestructible.

69. Mais cette théorie détruit la simplicité de Dieu; si l'espace est une propriété de Dieu, il est Dieu même, car tout ce qui est en Dieu est Dieu. Or, l'espace étant essentiellement étendu, Dieu serait étendu.

Clarke comprenait la force de cette objection, qui ressort d'ailleurs des arguments de Leibnitz; il n'y répond que faiblement. L'espace, dit-il, a des parties, mais des parties indivisibles. Indivisibles ou non, il a donc des parties. Il est vrai que, dans l'espace, nous concevons les parties sans les séparer; mais nous les concevons comme réellement existantes; nous ne saurions concevoir l'espace sans ces parties. Que deviennent alors les preuves en faveur de l'immatérialité de l'âme? Si la sagesse infinie pouvait être étendue, à plus forte raison l'âme humaine.

Entraîné par son idée favorite, Clarke en est venu à écrire ces lignes : « En des questions de cette nature, lorsqu'on dit parties, on entend des *parties qu'on peut séparer*, des parties composées, désunies, comme celles qui forment la matière; la matière n'est pas une seule substance, mais un composé de substances.

« Voilà pourquoi, à *mon avis, la matière est incapable de penser*. Cette incapacité ne vient point de l'étendue,

mais de ce que les parties qui la composent sont des substances distinctes, désunies, indépendantes les unes des autres. » (Fragment de lettre.) Cette explication tend à détruire la simplicité de l'être pensant, car par simplicité l'on a toujours entendu absence de parties en général, et non de telle ou telle espèce de parties. L'*inséparabilité* ne détruit point l'existence des parties, elle affirme seulement la force de leur cohésion.

70. Voilà la porte ouverte au panthéisme. En effet, Clarke, même de son vivant, fut accusé de faire de Dieu l'âme du monde ; et bien qu'il se soit défendu de cette accusation, une difficulté reste, difficulté grave qu'il ne sut pas apercevoir. Si l'on peut sans inconvénient établir que Dieu est l'espace, ou que l'espace est une propriété de Dieu, pourquoi ne dirions-nous point que Dieu est le monde ou que le monde est une propriété de Dieu ? Si le monde est étendu, l'espace est pareillement étendu ; or si Dieu et espace ne sont point deux idées contradictoires dans un même être, pourquoi Dieu et l'univers le seraient-ils ?

Les corps, dit Clarke, sont un composé de différentes substances, non une même substance ; mais que sait-on des corps, sinon qu'ils sont étendus et qu'ils produisent en nous certaines impressions? Que si l'étendue ne répugne pas à l'idée de Dieu, si la causalité des impressions lui répugne moins encore, pourquoi ne dirions-nous point que les substances distinctes de Clarke ne sont autre chose que des par-

ties, ou, si l'on aime mieux, des propriétés de la substance infinie?

Newton a écrit que l'espace était le sensorium, le siége, le centre de Dieu. Clarke soutient, contre Leibnitz, que cette expression offre un sens légitime, parce qu'elle n'est qu'une comparaison; toutefois Leibnitz insiste, de telle sorte qu'il est facile de voir que l'impression qu'il avait reçue de ce mot était profonde et fâcheuse.

71. Tout ce qui tend à confondre Dieu avec la nature, à mettre Dieu en communication constante avec la nature autrement que par des actes purs d'entendement et de volonté, nous place au bord d'un abîme et sur une pente rapide; le fond du gouffre, c'est le panthéisme, c'est-à-dire une phase de l'athéisme, la dernière peut-être [1].

CHAPITRE XI

OPINION DE FÉNELON.

—

72. Nous trouvons dans la doctrine exposée par Fénelon sur l'immensité (traité *de l'Existence et des attributs de Dieu*) de nombreux rapports avec l'opinion de Clarke. Voici comment il s'exprime : « Après avoir considéré l'éternité et l'immutabilité de Dieu, qui sont la même chose, je dois examiner son immensité. Puisqu'il est par lui-même, il est souverai-

[1] Voyez la note à la page 413.

nement. Puisqu'il est souverainement, il a tout l'être en lui. Puisqu'il a tout l'être en lui, il a sans doute l'étendue : l'étendue est une manière d'être dont j'ai l'idée. J'ai déjà vu que mes idées sur l'essence des choses sont des degrés réels de l'être, qui sont actuellement existant en Dieu, et possibles hors de lui, parce qu'il peut les produire. L'étendue est donc en lui ; et il ne peut la produire au dehors qu'à cause qu'elle est renfermée dans la plénitude de son être. » Ces paroles se peuvent expliquer, à peu de chose près, en un sens généralement admis par les théologiens. Ceux-ci distinguent deux ordres de perfections : les unes absolues comme la sagesse, la sainteté, la justice ; les autres impliquant une certaine imperfection, par exemple, celles qui relèvent des corps, l'étendue, la figure, etc. Les premières, que l'on nomme aussi dans la langue théologique perfections *simpliciter*, existent en Dieu, *formaliter*, c'est-à-dire telles qu'elles sont ; car leur nature propre n'admet d'imperfection d'aucune sorte. Elles ne diminuent ni ne ternissent la perfection infinie. Les secondes, que l'on nomme également perfections *secundum quid*, sont en Dieu, non pas *formaliter*, parce que leur imperfection répugne à la perfection infinie, mais *virtualiter, eminenter*, c'est-à-dire que tout ce qu'elles contiennent de perfection ou d'être se trouve en Dieu, perfection infinie, être infini : qu'ainsi Dieu les peut produire intérieurement par sa toute-puissance. Mais, en tant qu'elles préexistent dans l'être infini, elles sont affranchies de toute imperfec-

tion; en tant qu'identifiées à l'essence infinie, leur manière d'être est supérieure à la réalité des choses créées. C'est ce qu'exprime le mot *eminenter*. L'étendue a toujours été comptée parmi les perfections *secundum quid*.

73. Si l'illustre archevêque de Cambrai s'en tenait à cette doctrine, nous n'aurions rien à dire; mais les paroles suivantes sembleraient prouver qu'il incline à penser que l'espace est l'immensité même de Dieu.

« D'où vient donc, ajoute-t-il, que je ne le nomme « point étendu et corporel? c'est qu'il y a une ex- « trême différence, comme je l'ai déjà remarqué, « entre attribuer à Dieu tout le positif de l'étendue, « ou lui attribuer l'étendue avec une borne ou né- « gation. *Qui met l'étendue sans bornes, change l'é- « tendue en l'immensité;* qui met l'étendue avec une « borne, fait la nature corporelle. »

De ces paroles on pourrait conclure qu'il ne distingue point, comme les théologiens, deux manières d'être dans l'étendue, mais qu'il attribue à Dieu tout ce que l'étendue a de positif, en la lui attribuant sans limites. D'où il résulte que Dieu est personnellement étendu, bien que d'une étendue infinie. Je m'incline avec un respect religieux devant l'ombre illustre de Fénelon, devant l'une des plus nobles et des plus grandes figures des temps modernes; toutefois, j'ose dire qu'une semblable opinion ne se peut soutenir. Un Dieu étendu, bien que d'une étendue infinie, n'est pas Dieu. Ce qui est, est étendu, est composé; Dieu est essentiellement simple. Il y a contradiction.

74. Mais écoutons l'illustre prélat : « Dès que vous ne mettez aucune borne à l'étendue, vous lui ôtez la figure, la divisibilité, le mouvement, l'impénétrabilité; la figure, parce qu'elle n'est que la manière d'être bornée par la superficie; la divisibilité, parce que ce qui est infini, comme nous l'avons vu, ne peut être diminué, ni par conséquent divisé, ni par conséquent *composé* et divisible; le mouvement, parce que si vous supposez un tout qui n'ait ni parties ni bornes, il ne peut ni se mouvoir au delà de sa place, puisqu'il ne peut y avoir de place au delà du vrai infini; ni changer l'arrangement et la situation *de ses parties*, puisqu'il *n'a aucunes parties* dont il soit composé; enfin, l'impénétrabilité, puisqu'on ne peut concevoir l'impénétrabilité qu'en recevant deux corps bornés, dont l'un n'est point l'autre, et dont l'un ne peut occuper le même espace que l'autre. Il n'y a point deux corps de la sorte dans l'étendue infinie et indivisible : donc il n'y a point en elle d'impénétrabilité. Ces principes posés, il s'ensuit que tout le positif de l'étendue se trouve en Dieu, sans que Dieu soit ni figuré, ni capable de mouvement, ni divisible, ni impénétrable, ni par conséquent palpable, ni par conséquent mesurable. »

Il est facile de voir dans ce passage, comme en beaucoup d'autres, combien l'illustre prélat était loin d'admettre un Dieu composé; on ne pouvait moins attendre de son génie et de la pureté de sa doctrine. Mais l'exactitude philosophique exige autre chose que des intentions pures. Pour moi, j'avoue avec ingé-

nuité que si le mot étendue doit être pris dans le sens propre, je ne puis concevoir comment une étendue devient indivisible, par cela seul qu'elle est sans limites. Il me semble, au contraire, qu'une étendue infinie doit être divisible à l'infini. Une étendue infinie n'aura point de figure, parce que l'idée de *figure* implique des limites; cette étendue sera donc comme un fond immense sur lequel on pourra tracer toutes les figures imaginables. Les figures tracées; les points qui serviront de limites aux figures seront dans cette étendue : qui ne voit là des parties, un composé? L'étendue infinie ne pourra point être figurée, non qu'elle manque de parties, non qu'elle soit simple, mais en vertu de l'infinité de ses parties, en vertu de sa composition infinie.

Si par diviser on entend séparer, je conçois qu'une étendue infinie puisse être indivisible; dans cette plénitude immense, tout serait à sa place avec une fixité infinie. C'est ainsi que nous imaginons l'espace immobile; milieu de tout mouvement, avec ses parties inséparables, champ de toute séparation; mais il ne s'agit point de séparation, il s'agit de division; s'il y a étendue vraie, elle est divisible. Nous concevons l'espace avec ses parties inséparables, mais divisibles; car ces parties, on les mesure, on les compte; c'est par leur moyen que nous concevons l'idée de la grandeur, de la distance et du mouvement des corps.

75. Ces réflexions si simples, si concluantes ne pouvaient échapper à la pénétration de l'illustre prélat; aussi voyons-nous qu'il s'effraye des consé-

quences que l'on peut tirer de son principe. Il avait dit sans détours, sans restrictions : Tout ce qui est positif dans l'étendue, à l'exception de la limite, se trouve en Dieu. Il avait dit : L'étendue limitée est corporelle ; pour convertir l'étendue en immensité, il suffit de la supposer illimitée. Partant il attribuait à Dieu une étendue véritable, bien qu'infinie ; et bientôt voulant expliquer et fortifier sa doctrine, il affirme que cette étendue n'a point de parties. Mais que l'on nous dise ce qu'est une étendue qui n'a point de parties. L'étendue n'implique-t-elle point un ordre de choses placées les unes hors des autres? N'a-t-elle pas toujours été comprise ainsi?

Lorsqu'on parle d'une étendue qui n'a point de parties, il ne suffit point de dire qu'elle est illimitée, il faut ajouter que le mot étendue est pris dans un sens nouveau. Le Cygne de Cambrai semble avoir reconnu son erreur ; malgré l'obscurité de ses définitions antérieures, il ajoute, inspiré par son génie et par sa foi : « Dieu n'est en aucun lieu, non plus qu'il n'est en aucun temps : car il n'a, par son être absolu et infini, *aucun rapport aux lieux et aux temps*, qui ne sont que des bornes et des restrictions de l'être. Demander s'il est au delà de l'univers, s'il en surpasse les extrémités en longueur, largeur, profondeur, c'est faire une question aussi absurde que de demander s'il était avant que le monde fût, et s'il sera encore après que le monde ne sera plus.

« Comme il ne peut y avoir en Dieu ni passé ni futur, il ne peut y avoir non plus en lui ni un au delà

ni un en deçà; comme la permanence absolue exclut toute mesure de succession, l'immensité n'exclut pas moins toute mesure d'étendue. Il n'a point été, il ne sera point, mais *il est*. Tout de même, à proprement parler, il n'est point ici, il n'est point là, il n'est point au delà d'une telle borne, mais il est absolument. Toutes ces expressions qui le rapportent à quelque terme, qui le fixent à un certain lieu, sont impropres et indécentes. Où est-il donc? Il est, et il est tellement qu'il faut bien se garder de demander où; ce qui n'est qu'à demi, ce qui n'est qu'avec des bornes, est tellement une certaine chose, qu'il n'est que cette chose précisément. Pour lui, il n'est précisément aucune chose singulière et restreinte. Il est tout, il est l'être; ou pour tout dire encore mieux en disant plus simplement, *il est*. Car moins on dit de paroles, plus on dit de choses. *Il est;* gardez-vous bien d'y rien ajouter. »

76. En lisant ces magnifiques paroles, en me laissant ravir à ces idées sublimes, dignes en quelque sorte de la grandeur et de l'immensité de Dieu, j'oublie les obscurités précédentes. Oserai-je comparer le saint prélat au philosophe Clarke? Dans l'illustre écrivain, le chrétien et le poëte corrigent le penseur.

CHAPITRE XII

EN QUOI CONSISTE L'ESPACE.

77. Ainsi, Descartes identifie l'espace avec la matière et fait consister l'essence des corps dans

l'étendue même, en établissant que partout où nous concevons l'espace il y a corps; mais on a pu le prouver, nous venons de le voir. Peut-être serait-il plus vrai de dire, qu'en effet l'espace n'est autre chose que l'étendue même des corps, soit qu'il constitue ou ne constitue point leur essence, mais en lui refusant l'infinité.

78. Étudions cette opinion. L'idée espace n'est au fond que l'idée abstraite de l'étendue; l'analyse le prouve. Je puis, en plaçant sous mes yeux une orange, arriver, par des abstractions successives, à l'idée d'une étendue pure, égale à celle de l'orange. J'abstrais la couleur, l'odeur, la saveur, toutes les propriétés qui peuvent affecter mes sens, et bientôt il ne me reste plus qu'un être étendu, lequel devient, si je le dépouille de la mobilité, une portion d'espace égale au volume de l'orange.

Ces abstractions, je les puis faire sur l'univers entier, ce qui me donnera l'idée de l'espace qui contient l'univers.

79. On élève une difficulté sur cette explication de l'idée de l'espace : cherchons à la résoudre. Je saisirai cette occasion pour jeter quelque lumière sur l'origine de l'idée espace infini, ou espace imaginaire.

Voici la difficulté : un volume d'espace, conçu par abstraction des qualités qui accompagnent l'étendue, ne nous peut donner qu'un volume égal à celui du corps sur lequel nous aurons opéré l'abstraction. Donc l'abstraction faite sur une orange ne nous donnera qu'un volume égal à celui d'une orange, l'ab-

straction faite sur l'univers, un volume d'espace égal à celui de l'univers; où donc est alors l'espace sans limites, l'espace considéré en lui-même?

Solution. L'abstraction s'élève du particulier au général. Exemple : nous faisons abstraction des propriétés qui constituent l'or pour le considérer comme métal; nous voilà devant une idée qui, non-seulement convient à l'or, mais à tous les métaux; partant, elle est plus étendue; nous avons effacé la ligne de démarcation; l'idée nouvelle, s'étendant à tous les métaux, n'en spécifie ou n'en exclut aucun. Que si je fais abstraction de ce qui constitue l'or métal, pour m'en tenir à ce qui le classe parmi les minéraux, l'idée devient plus générale encore. Elle atteint enfin son expression dernière dans l'idée de l'être qui comprend toutes choses [1].

On le voit, c'est en effaçant la ligne de démarcation qui distingue et pour ainsi dire sépare les objets, que l'abstraction s'élève à l'idée générale. Appliquez cette doctrine aux abstractions sur les corps, vous aurez la raison de l'*illimitabilité* de l'espace.

Lorsque, après les abstractions successives faites sur l'orange qui nous sert d'exemple, je me trouve en présence de l'idée unique de *son* étendue, je n'ai pas encore atteint le plus haut degré d'abstraction. Je conçois l'étendue de l'orange, non l'étendue en soi. Je conçois *son* étendue, non l'*étendue;* mais si je fais abstraction du pronom, l'idée de figure disparaît;

[1] Je ne m'occupe point ici des différentes manières dont l'idée de l'être est applicable à Dieu ou aux créatures.

il m'est impossible d'assigner à l'étendue une limite, puisqu'une limite, quelle qu'elle fût, me donnerait une étendue déterminée, une étendue particulière; alors, pour ainsi dire, les frontières de l'univers s'évanouissant, l'univers ne serait qu'une étendue particulière, non l'étendue elle-même. Voilà comment il nous semble que l'idée des espaces imaginaires est engendrée.

80. Observez les phénomènes de l'imagination; ils viennent à l'appui de ce raisonnement. Lorsque j'imagine une orange, j'imagine l'étendue de cette orange avec une limite d'une certaine couleur, d'une certaine qualité; impossible d'imaginer une figure qui ne soit terminée par des lignes. Cette limite se distingue, en quelque chose, et de l'étendue qu'elle embrasse et de l'étendue contiguë; car, pour nous apparaître comme limite, elle doit offrir un caractère distinctif; s'il n'en était ainsi, comment remplirait-elle son objet? Donc l'abstraction n'est pas complète, car l'image contient une chose très-déterminée : les lignes qui constituent la limite. Effacez ces limites, l'image se dilate; à mesure que les limites se reculent et s'éloignent, elle s'étend de plus en plus et se perd dans une sorte d'abîme ténébreux, immense, semblable à ce que nous imaginons par delà l'univers.

Un exemple très-simple va simplifier encore cette explication : notre imagination se peut comparer au tableau noir sur lequel on trace les figures dans les écoles de mathématiques. Voir le trait blanc qui forme la figure, c'est voir cette figure; que si nous

effaçons le trait, il ne reste que la figure uniforme du tableau; reculons indéfiniment les lignes qui terminent le tableau, plus de figure; reste seulement une surface noire indéfiniment étendue. Voilà, d'une manière assez approchante, comment se forme en nous l'image d'un espace sans fin.

81. Une étendue abstraite limitée est une contradiction. Les deux idées limite et généralité s'excluent. Donc concevoir l'étendue abstraite, c'est la concevoir sans limites. L'imagination, faisant effort pour suivre l'entendement, imagine l'espace indéfini.

82. Voici les conséquences que nous pouvons tirer de cette doctrine.

1° L'espace n'est autre chose que l'étendue même des corps;

2° L'espace et l'étendue sont deux idées identiques;

3° Les parties conçues dans l'espace sont des étendues particulières auxquelles on laisse leurs limites;

4° L'idée de l'espace infini est l'idée de l'étendue dans toute sa généralité, c'est-à-dire abstraction faite de la limite;

5° L'espace indéfini est une création de l'imagination, qui, s'efforçant de suivre dans sa marche l'entendement dont la tendance est de généraliser, détruit toute limite;

6° Là où il n'y a point de corps il n'y a point d'espace;

7° La distance est l'interposition d'un corps; rien de plus;

8° Tout corps intermédiaire venant à disparaître,

la distance s'évanouit; dès lors contiguïté, contact absolu;

9° Deux corps uniques dans l'univers ne seraient point distants l'un de l'autre, du moins ne pouvons-nous le concevoir métaphysiquement;

10° Le vide, grand ou petit, qu'on l'amoncelle ou qu'on le dissémine, est impossible d'une manière absolue.

83. L'étrangeté de certaines de ces conséquences, et de plusieurs autres encore que je signalerai plus tard, me porte à croire ou que le principe lui-même n'est pas entièrement exempt d'erreur, ou que le raisonnement en vertu duquel on tire les conséquences du principe pèche en quelque endroit que je n'aperçois point. Quoi qu'il en soit, poursuivons nos conjectures, et puisque nous ne pouvons franchir certaines limites, parcourons au moins en tous sens l'espace qu'elles renferment. Sur les hauteurs qui dominent les abîmes, le hardi voyageur se plaît à contempler de tous les points de l'étroit plateau qu'il a conquis les profondeurs incommensurables où son regard se perd.

Je vais maintenant exposer quelques déductions nouvelles et résoudre, autant qu'il se peut, les difficultés qui pourront s'offrir. On le va voir, l'importance des résultats est telle, que l'eprit incertain se trouble et n'ose conclure.

CHAPITRE XIII

NOUVELLES DIFFICULTÉS.

84. Si l'espace n'est autre chose que l'étendue même des corps, l'étendue manque de récipient, c'est-à-dire de lieu qui la contienne, de place enfin ; ce qui semble contredire nos idées les plus simples. En effet, concevoir une chose étendue, et concevoir une place égale à cette étendue, une place qui la puisse contenir, sont des idées simultanées et corrélatives.

85. Cette difficulté, très-grave au premier aspect, n'a pas la moindre consistance; niez que toute substance étendue implique un lieu distinct d'elle-même, et la difficulté s'évanouit. Qu'est-ce que ce lieu ? Une étendue dans laquelle la chose est placée. Mais cette étendue n'a-t-elle pas besoin d'une autre étendue qui la contienne elle-même? Si vous l'affirmez de la première, il faudra l'affirmer de la seconde, et ainsi jusqu'à l'infini; impossibilité évidente; partant, il est faux que toute étendue exige une autre étendue pour s'y placer ; or, de même que l'étendue de l'espace n'aurait pas besoin d'une autre étendue, l'étendue des corps n'aura pas besoin de l'espace. Les deux cas sont identiques ; donc la nécessité d'un lieu pour toute étendue est une chose imaginaire, que la raison repousse. Donc l'étendue peut exister en elle-même,

donc rien n'empêche que l'étendue des corps existe de cette manière. Mais, dans ce cas, changer de lieu, que sera-ce? Pour les corps, un changement dans leur position respective. Ainsi s'explique le mouvement.

Soit, dans l'espace, les trois corps A B C ; leurs distances respectives se mesurent par d'autres corps interposés. On appelle mouvement le changement qui amène une position nouvelle.

86. Donc un corps unique ne se peut mouvoir. Le mouvement suppose une distance parcourue; point de distance là où il n'existe qu'un seul corps.

Ce résultat paraît absurde au premier abord, parce qu'il contrarie notre manière de sentir et d'imaginer; toutefois, une attention plus soutenue nous fera voir que les phénomènes de notre esprit se trouvent d'accord avec la théorie.

Le mouvement se dérobe à toute appréciation, si nous ne pouvons le rapporter à la position des corps entre eux. Nous sommes dans la cabine d'une barque qui descend un fleuve; à chaque flot, nous changeons de place, mais sans nous en apercevoir; seuls les changements qui s'opèrent dans les objets extérieurs nous en avertissent; et même alors le mouvement nous semble appartenir à ces objets plutôt qu'à notre barque. Ainsi, le phénomène serait le même, absolument le même, si les objets extérieurs étaient en mouvement, la barque demeurant immobile ; pourvu toutefois que leurs mouvements fussent combinés d'une certaine manière. (Voy. livre II, chapitre xv.)

Donc, n'était la secousse qui seule nous donne

connaissance du mouvement individuel, nous ne distinguons pas si le mouvement nous appartient ou s'il appartient aux objets ; il est à remarquer que nous inclinons naturellement à le rapporter aux objets plutôt qu'à nous-mêmes. Lorsque le vaisseau qui nous emporte quitte le port, nous savons bien que ce n'est pas le port qui change de place ; toutefois, l'illusion est complète : le port fuit à l'horizon.

Donc, par rapport à nous, le mouvement est un déplacement des corps, rien de plus; si l'expérience ne nous avait appris que les corps changent de place, nous n'aurions aucune idée du mouvement.

Donc, le mouvement, dans la supposition d'un corps unique, est une pure illusion ; partant, l'argument qu'on en tire ne prouve rien contre notre doctrine sur l'espace.

On conclut de là pareillement que l'univers, considéré comme un seul corps, est immobile; ses mouvements ne s'accomplissent que dans son intérieur.

87. Mais une des conséquences de cette théorie les plus curieuses, les plus étranges, c'est la démonstrations, *à priori*, que l'univers ne peut avoir qu'une certaine forme extérieure, à l'exclusion d'un grand nombre d'autres qui lui répugnent d'une manière absolue.

Ainsi, l'on ne saurait admettre, dans la supposition d'un corps unique, une portion de surface figurée de telle sorte que la ligne la plus courte d'un point de cette surface à quelque autre point dût passer en dehors de ce corps. Le *dehors*, dans notre hypothèse, se-

rait un pur néant; partant, il n'aurait point de distance, et ne saurait être mesuré par des lignes. Ainsi se trouvent exclues une multitude de figures irrégulières; ainsi nous trouvons la régularité géométrique absolue germant, en quelque sorte, d'une idée métaphysique.

Il suit de là qu'un corps unique, à angles rentrants, est une impossibilité. En effet, dans cette figure, le point A, sommet d'un angle, devrait être séparé du point D, sommet d'un autre angle, de la distance A D. Or, cette distance n'existe pas; car où il n'y a point de corps, il n'y a point de distance. Ainsi la distance serait et ne serait pas en même temps, ce qui est contradictoire.

Au reste, l'observation des faits naturels vient confirmer d'une manière particulière nos précédentes inductions. La nature a comme une tendance à terminer toutes choses par des lignes et des surfaces courbes. Les orbites des astres sont des courbes; des surfaces courbes terminent les astres eux-mêmes. Les irrégularités que ces surfaces présentent sembleraient, il est vrai, détruire mes conjectures, mais la figure des astres est terminée par l'atmosphère qui les entoure. Or, cette atmosphère, étant un fluide, ne saurait offrir ces irrégularités.

88. Ici se présente une nouvelle conséquence également étrange; c'est que nous sommes forcés d'admettre l'existence d'une surface géométrique parfaite, et cela, *à priori*.

Si là où il n'y a point de corps, la distance est mé-

taphysiquement impossible, le principe vaut pour les grandes comme pour les petites distances ; d'où l'on conclut que le vide disséminé n'existe ni ne peut exister. Or il est évident qu'une surface n'est parfaite qu'à la condition d'être unie ; de telle sorte que la perfection géométrique est d'autant plus près d'être atteinte, que les irrégularités de la surface ont moins de relief. Une surface géométrique sera celle où nul point ne dépassera l'autre : or c'est le cas où se trouve, selon nos précédentes démonstrations, la surface de l'univers ; et c'est ce que nous nous proposions de démontrer.

Nous avons prouvé que la partie extérieure de la surface ne pouvait offrir des angles rentrants. Il est donc impossible qu'il s'élève sur cette surface même la plus légère proéminence : donc il est nécessaire, de nécessité absolue, que sur la surface extrême il y ait absence complète, absolue d'angles rentrants ; ce qui donne une surface géométrique parfaite.

CHAPITRE XIV

AUTRE CONSÉQUENCE TRÈS-IMPORTANTE.

—

89. Voici enfin une dernière conséquence plus extraordinaire ; elle me semble mériter l'attention sérieuse des hommes qui font marcher de front leurs études physiques et métaphysiques.

L'existence de la gravitation universelle se peut établir *à priori*.

Démonstration. La gravitation universelle est une loi de la nature en vertu de laquelle certains corps tendent vers d'autres corps (nous ne nous occupons pas ici de la manière), tendance métaphysiquement nécessaire, s'il est vrai que l'absence d'un corps implique négation de distance. Dans ce cas, deux corps ne peuvent exister séparément : la loi de contiguïté devient une nécessité métaphysique, et, partant, le rapprochement incessant et mutuel des corps une obéissance éternelle à cette nécessité.

Les corps se rapprochent avec une rapidité plus ou moins grande, en raison de la vitesse avec laquelle le milieu s'écarte. La mesure du mouvement est le rapport de l'espace avec un instant indivisible.

Selon cette hypothèse, les masses solides que nous voyons rouler au-dessus de nos têtes nagent dans un fluide : si, par nature, ce fluide se prête aisément à changer de place, nous devons conclure que les astres sont soumis à la loi du rapprochement; en effet, l'intermédiaire qui les sépare se retire et s'écarte sans cesse : supposer le fluide immobile, c'est détruire la nécessité métaphysique de cette loi.

90. Cette théorie semblerait mener à l'explication du mécanisme de l'univers par de simples lois géométriques. Que devient alors ce que l'on a nommé propriétés occultes, ou système des forces ?

Toutefois, s'il est facile d'expliquer, à l'aide de la

métaphysique et de la géométrie, le fait même de la gravitation, en tant que par ce fait nous exprimons seulement la tendance des corps à se rapprocher, il l'est beaucoup moins de déterminer, dans cet ordre d'idées, les conditions auxquelles la gravitation se trouve soumise.

91. Si la nature du milieu détermine le mouvement d'approximation, le mouvement sera donc inégal en des milieux différents? Comment calculer, comment graduer cette inégalité quand les milieux se dérobent à notre observation?

92. Autre difficulté plus grave encore : les corps en mouvement dans un milieu n'auraient point de direction fixe ; ils suivraient celle de leur milieu. Si la gravitation du corps A vers le corps N a pour cause unique le mouvement de recul du fluide dans lequel il se trouve plongé, la gravitation ne se fera point par la ligne droite AN; elle devra suivre les ondulations de son milieu : or l'expérience prouve le contraire.

93. Donc, la gravitation aurait-elle pour cause naturelle la position des corps, si les résultats n'étaient soumis à certaines lois, il n'en saurait résulter l'ordre. Partant, les phénomènes de la nature, bien qu'ayant en quelque sorte leur racine dans une nécessité, seraient contingents par rapport à l'application de cette même nécessité, l'existence et la position des corps une fois admises.

94. Il est facile de voir, en étudiant à fond cette matière, que la tendance, même nécessaire au rap-

prochement, ne suffirait ni pour engendrer le mouvement, ni pour le conserver.

En effet, un corps venant à se retirer, un autre corps le devrait suivre, afin d'éviter une interruption de contiguïté; mais comme, dans la supposition que le vide n'existe pas, que tout est plein, les corps n'auraient nulle raison de s'écarter les uns des autres, le mouvement demeure sans cause. D'où l'on conclut que les idées géométriques ne peuvent expliquer à elles seules l'origine du mouvement. Si la contiguïté est une nécessité métaphysique, une fois l'existence des corps admise, il suit que le corps A venant à se mouvoir en un sens quelconque, les corps contigus B, C doivent se mouvoir avec lui; mais si la contiguïté préexiste, nulle raison pour le corps A d'entrer en mouvement; partant, nulle raison pour les corps B, C.

Même dans la supposition du mouvement, il nous faut admettre, à un instant donné, la contiguïté universelle, car la question pose cette condition comme métaphysiquement nécessaire. Il n'y aura donc jamais pour le mouvement une raison absolue de se prolonger, puisqu'à tous les instants imaginables la continuité du mouvement sera sans raison d'être. Le corps A entraîne le corps B, celui-ci le corps C, et ainsi successivement. Si le mouvement dans le corps A n'a d'autre cause que de se continuer en B, celui du corps C n'aura d'autre cause que la contiguïté avec B. Or le mouvement ayant lieu seulement pour ne point interrompre cette contiguïté, on en conclut que, la

contiguïté existant toujours de nécessité absolue, il n'existe pas de raison pour que le mouvement commence, ou pour qu'il se prolonge une fois commencé.

95. Les lois de la nature ne se peuvent donc expliquer en vertu d'idées géométriques et métaphysiques, même dans le cas où l'on considérerait la tendance au rapprochement comme une nécessité intrinsèque des corps. En toute supposition, il nous faut chercher en dehors de la matière une cause supérieure qui imprime le mouvement, qui le régularise et le conserve.

CHAPITRE XV

POINTS FIXES DANS L'ESPACE; ILLUSION A CE SUJET.

96. L'espace est l'étendue même des corps : point d'espace sans corps; donc l'étendue distincte de la matière, l'étendue avec des dimensions fixes, des points fixes, l'étendue immobile et réceptacle de tout ce qui se meut, n'existe pas.

Pour plus de clarté, pour résoudre quelques objections, il ne sera pas hors de propos d'analyser l'idée que nous nous formons de la fixité de l'espace. De ce que certains points à l'aide desquels nous concevons la direction semblent immobiles, on conclut généralement à la fixité de ces points, et l'on regarde

la fixité, l'immobilité comme une des propriétés distinctives de ce réceptacle idéal que nous nommons l'espace. Les points cardinaux, orient, couchant, nord et sud, ont dû contribuer puissamment à cette erreur; il ne nous sera pas difficile de prouver qu'une fixité de ce genre est une pure illusion.

Commençons par l'orient et l'occident. Si la terre opère un mouvement diurne de rotation sur son axe (opinion généralement admise aujourd'hui), l'orient et l'occident, loin d'être des points fixes, changent incessamment de place. Un observateur placé en A sur notre planète voit l'orient au point B, l'occident au point C. Or si la terre tourne, l'orient et l'occident de l'observateur devront successivement correspondre aux points M. N. P. Q de la voûte céleste : donc, même en supposant cette voûte immobile, l'orient et l'occident ne demeurent pas fixes dans l'espace.

On peut nier la rotation diurne, les apparences resteront les mêmes; donc la fixité n'est qu'une apparence. Que si l'on suppose la terre en repos et le ciel en mouvement, l'impossibilité d'assigner des points fixes à l'orient et à l'occident devient plus évidente encore; les points du ciel auxquels on donnerait ce nom seraient donc un continuel mouvement.

Nous le répétons, tout cela n'est qu'apparences. Qu'un homme marche d'occident en orient, s'il ne sait que la terre est une sphère et non une surface plane, il croira que les deux points restent immobiles, bien qu'ils changent incessamment de place, et

même lorsque, après avoir décrit le cercle de la terre, il retrouvera sur ses pas les lieux qu'il a quittés, son illusion ne sera point dissipée.

98. Le sud et le nord demeurent fixes par rapport à nous; mais il n'est pas difficile de prouver que cette fixité n'a rien d'absolu, qu'elle n'est qu'apparente. Soit *N* et *S* les pôles nord et sud. Si la terre et la voûte céleste tournent en même temps du sud au nord, il est évident qu'il n'existe pas de fixité pour les points N, S, et toutefois l'observateur A devra croire que tout demeure immobile, les apparences restant les mêmes.

Un observateur marche de l'équateur vers le pôle; le pôle s'élève continuellement sur l'horizon; il reste immobile pour l'observateur qui ne change point de place.

En vertu des variations de l'angle formé par le plan de l'écliptique avec celui de l'équateur, la hauteur du pôle varie, même pour un même lieu; cette variation, selon certains astronomes, est de 48″ par siècle; selon d'autres, de 0″,521 par an, ce qui donne 52,1″ par siècle.

99. De ces observations il résulte : que rien n'est absolu dans la position des corps; qu'un corps peut exister seul, mais qu'alors la position n'existe pas, l'idée position étant purement relative (pas de rapport sans point de comparaison); qu'absolument parlant il n'y a ni *haut* ni *bas*, et que nous n'attribuons à ces points la fixité, qu'en vertu d'une simple comparaison, le bas étant le point vers lequel nous

gravitons, et le haut le point opposé; c'est ainsi qu'à nos antipodes le bas est le haut, et réciproquement.

100. Comment comprendre la direction si l'on ne suppose l'existence de points auxquels on la rapporte? Donc les directions, si les corps n'existent pas, sont purement idéales; un corps unique n'aurait point de direction hors de sa propre étendue.

101. Objection. S'il existait un corps unique, Dieu pourrait-il lui donner le mouvement? Le nier, c'est imposer des bornes à la toute-puissance; l'accorder, c'est nier tout ce que nous avons dit contre l'espace distinct des corps.

Cette objection tire sa gravité d'une confusion d'idées. Que l'on me permette à mon tour les questions suivantes : Le mouvement dont il s'agit est-il ou non *intrinsèquement impossible?* S'il est impossible, nul inconvénient à convenir que Dieu ne peut produire un mouvement de ce genre, puisque la toute-puissance s'arrête devant les contradictions. Si l'on admet la possibilité de ce mouvement, il s'agit de nouveau d'étudier la nature de l'espace, et d'examiner si les raisons sur lesquelles on a établi cette impossibilité sont ou ne sont pas valables.

Nous n'avons point à traiter ici de la toute-puissance. Si l'on démontre l'impossibilité du mouvement, dire que la toute-puissance ne le peut produire, ce n'est pas lui donner des limites, non plus qu'en affirmant qu'elle ne peut faire qu'un triangle soit un cercle. Si l'on ne démontre pas cette impos-

sibilité, la question de la toute-puissance n'est point en question.

102. L'argument tiré de l'existence du vide n'a pas plus de valeur. Les physiciens admettent généralement le vide; ils le supposent nécessaire à l'explication du mouvement, de la condensation, de la raréfaction et autres phénomènes; à cela je réponds :

Descartes et Leibnitz ont un certain poids en matière de physique expérimentale et transcendantale; ils ont nié le vide.

L'observation n'a pu constater son existence, soit parce que le vide disséminé occupe des espaces si petits que nul instrument ne le saurait atteindre, soit parce que l'observation ne se peut exercer que sur des objets qui affectent nos sens, soit enfin parce que la densité de certains corps et la cohésion de leurs molécules arrêtent toute observation.

On ne peut rien avancer de certain sur les modifications intimes de la matière dans le mouvement, la condensation et la raréfaction, à moins de connaître les éléments dont la matière se compose.

Nous ne comprenons ni la divisibilité infinie, ni la composition d'une étendue avec des points inétendus; pourquoi nous étonner que les phénomènes qui nous semblent incompatibles avec la négation du vide se dérobent à notre intelligence?

L'existence du vide est une question métaphysique en dehors de l'expérience; partant elle n'affecte en rien les sciences d'observation.

103. En identifiant l'idée de l'espace avec l'idée

de l'étendue, abstraite ou généralisée, nous concilions tout ce que cette idée présente de nécessaire, d'absolu, d'infini, avec sa réalité objective. La réalité de l'espace est l'étendue même des choses; le nécessaire, l'infini, ne se trouvent pas dans la chose même, mais dans l'idée abstraite des choses. La réalité circonscrit les objets en eux-mêmes; donc ils ont des limites, ils sont contingents; l'objectivité de l'idée abstraite comprend et le réel et le possible, et par conséquent n'a point de limites; elle est absolue.

CHAPITRE XVI

OBSERVATIONS SUR L'OPINION DE KANT.

—

104. Nous avons déjà vu que l'étendue considérée en nous est plus qu'une sensation. Idée pure, et, en même temps, base de certaines sensations; fondement de nos facultés sensitives, en tant qu'elle se rapporte à la sensation; en tant qu'idée, germe fécond de la géométrie. Cette distinction est importante et va nous mettre en état de donner sa valeur à l'opinion de Kant sur l'espace.

105. Plus ou moins, toutes nos sensations se rattachent à l'étendue, bien qu'au premier abord il semble qu'on ne le puisse affirmer que des sensations de la vue et du toucher. L'absence de ces deux sens ne me semble pas exclure les impressions de l'ouïe et

de l'odorat, peut-être même celles du goût; car, s'il est vrai que les sensations du tact, comme le chaud, le froid, etc., accompagnent nécessairement la saveur, il ne l'est pas moins qu'elles sont entièrement distinctes de la saveur; et nous n'avons aucune raison de croire qu'elles n'en puissent être séparées.

106. L'étendue considérée en nous, c'est-à-dire comme intuition de notre esprit, est une condition de nos facultés sensitives. Kant a vu cette vérité; mais il l'exagère lorsque, refusant à l'espace une réalité objective, il établit cette proposition : « L'espace n'est qu'une condition subjective *à priori* sans laquelle les impressions ne pourraient être saisies; l'espace est la forme des phénomènes, c'est-à-dire des apparences; en réalité, il n'est rien. » Nous avons prouvé que l'espace, en tant que distinct des corps, n'est rien; mais l'objet de l'idée de l'espace est l'étendue même des corps; ou plutôt cette étendue est le fondement d'où nous tirons l'idée générale de l'espace; elle reste à son tour comprise dans l'idée générale.

107. Prétendre, avec Kant, que l'espace est la forme sous laquelle les phénomènes s'offrent à nous, qu'il est une condition subjective nécessaire à la perception de ces phénomènes, c'est dire que les phénomènes se présentant à nous avec les propriétés de l'étendue, ils exigent que notre esprit soit capable de les percevoir; vérité incontestable, mais qui n'explique rien sur la nature de l'espace, soit en lui-même, soit dans son objet. « L'espace, dit Kant,

n'est point une conception empirique ayant son origine dans les intuitions extérieures; car pour que certaines sensations soient rapportées à des objets extérieurs, c'est-à-dire à des objets placés en un lieu différent de celui que j'occupe, ou même pour qu'il me soit possible de me représenter les objets comme distincts les uns des autres, c'est-à-dire non-seulement comme divers, mais comme occupant des lieux divers, la représentation de l'espace doit être posée en principe. D'où il suit que la représentation de l'espace ne saurait dériver des rapports saisis entre les phénomènes extérieurs, au moyen de l'expérience, mais que l'expérience elle-même n'est possible qu'au moyen de cette représentation. (*Esthétique transcendantale,* section 1.)

108. Confusion d'idées! Quelles sont les conditions nécessaires à la sensation de l'étendue? Observons qu'il ne s'agit point ici de l'appréciation des dimensions, mais simplement de l'étendue représentée, quelle qu'elle soit. Or je ne vois pas les conditions *à priori* que cette sensation peut exiger, à moins que par ces conditions l'on n'entende la faculté de sentir, laquelle, en effet, existe *à priori,* c'est-à-dire laquelle est un fait primitif de notre âme dans ses rapports avec le corps qui la sert et qui lui est uni, et avec les autres corps. En vertu de certaines conditions de notre organisme et des propriétés des corps, l'âme reçoit les impressions de la vue et du toucher, et avec elles celles de l'étendue; non de l'étendue abstraite et séparée des sensations qui l'accompa-

gnent, mais confondue avec ces sensations. L'âme, cependant, ne réfléchit point sur la position des objets; elle a comme une certaine intuition de la disposition des parties, mais rien de plus. Tant que le fait reste sensation, il est commun au savant comme à l'ignorant, à l'enfant comme au vieillard, aux animaux eux-mêmes. La condition *à priori*, que le philosophe allemand suppose, ne serait donc que la faculté de sentir? ce qui signifie que pour éprouver une sensation il faut être sensible; merveilleuse découverte, assurément!

109. Non, la doctrine de Kant n'est pas une découverte philosophique. D'une part, elle constate un fait très-connu, à savoir que l'intuition de l'espace est une condition subjective sans laquelle nous ne pouvons percevoir les choses les unes *hors* des autres; d'autre part, elle renouvelle l'idéalisme, en tant qu'elle refuse à cette étendue toute réalité, considérant les choses et leur disposition dans l'espace comme de simples *phénomènes* ou de pures apparences. Toutefois, l'observation est vraie dans le fond; il nous est impossible de percevoir les objets d'une manière distincte et hors de nous-mêmes, si nous n'avons l'intuition de l'espace; mais le philosophe ne l'a pas formulée avec assez d'exactitude, car l'intuition de l'espace est la *perception extérieure* elle-même; donc, il aurait fallu dire, non que la première est une condition indispensable de la seconde, mais que l'intuition de l'espace et cette perception sont identiques.

110. Une intuition de ce genre, en tant que pure intuition, abstraction faite des conceptions intellectuelles, ne se peut concevoir, à moins que l'une des représentations fournies par les sens ne l'accompagne. Imaginons l'espace sans aucune de ces représentations, sans même lui laisser ce vague mystérieux et sombre que lui donnent nos rêveries. Que reste-t-il? L'imagination manque d'objet, l'intuition cesse; rien ne demeure que les conceptions intellectuelles que nous nous formons de l'étendue, que les idées d'un ordre d'êtres possibles, l'affirmation ou la négation de l'existence de ces êtres, selon nos opinions sur la réalité ou la non-réalité de l'espace.

111. Il est évident que d'une suite de pures sensations il ne peut résulter une idée générale. Il faut à la science d'autres fondements. Ces phénomènes laissent une trace dans la mémoire de l'être sensible; ils se combinent de telle sorte que la représentation de l'une venant à se répéter, la représentation de l'autre se produit aussitôt; mais tout reste individuel et particulier; on ne saurait fonder sur ces notions la science géométrique. Un chien voit un homme se baisser et faire un certain mouvement, à la suite duquel une pierre l'atteint et lui fait éprouver un sentiment de douleur. Si, plus tard, il voit un homme s'incliner comme le premier et faire un mouvement du même genre, il prendra la fuite; c'est que les sensations des mouvements qu'il voit exécuter et de la douleur ressentie sont liées dans sa mémoire; les premières éveillent la seconde, et l'animal prend la

fuite en vertu de l'instinct naturel qui le porte à fuir la douleur.

112. Mais dans l'être intelligent les sensations excitent des phénomènes internes d'un autre genre, des phénomènes distincts de la simple intuition sensible. Soit que les idées générales préexistent dans notre esprit, soit qu'elles s'y forment à l'aide de la sensation, il est certain qu'elles se développent en présence de la sensation. Aussi, dans le cas présent, nous n'avons pas seulement l'intuition sensible de l'étendue, nous percevons quelque chose de commun à toutes les choses étendues : l'étendue cesse d'être un objet particulier et devient comme une forme générale applicable à tout ce qui est étendu. Il y a perception, non pas d'un objet ou d'une étendue particulière, mais de l'étendue en elle-même : alors aussi l'on commence à réfléchir sur l'idée, on la décompose ; on en tire certains principes qui se développent à l'infini ; germes féconds de cet arbre immense qui porte le nom de géométrie.

113. Ce passage de la sensation à l'idée, du contingent au nécessaire, du fait particulier à la science générale, nous provoque à de hautes considérations sur l'origine et la nature des idées, sur la grandeur de l'esprit humain.

Kant semble avoir confondu l'imagination de l'espace avec l'idée de l'espace ; et, malgré l'effort de son analyse, sa théorie manque de profondeur. En faisant de l'espace le réceptacle des phénomènes naturels, il le dépouille de son objectivité ; il en fait une condition

purement subjective. Pour lui le monde est l'ensemble des apparences qui se présentent à notre esprit; et de même que nous imaginons, hors de nous, un réceptacle immense contenant toutes choses, distinct de toutes choses, le philosophe imagine l'espace en nous, il le place en nous comme une condition préliminaire, comme une forme des phénomènes, comme une capacité dans laquelle nous les pouvons distribuer et classer.

114. Il confond, disons-nous, l'image vague avec l'idée. Voici la ligne qui les sépare. Nous voyons un objet, cette vue nous donne la sensation et l'intuition de l'étendue. L'espace perçu ou senti est, dans ce cas, l'étendue sentie elle-même.

Nous imaginons un grand nombre d'objets étendus, en même temps qu'une capacité qui les contient. Cette capacité imagée, c'est l'immensité de l'éther, c'est un abîme incommensurable, c'est une région ténébreuse s'enfonçant au delà des limites de la création. Image plus ou moins grandiose; mais ce n'est point une idée. L'idée véritable, l'esprit ne la possède que lorsqu'il conçoit l'étendue en elle-même, et sans mélange de sensations.

115. Il est bon de remarquer ici que le mot *représentation,* appliqué aux idées purement intellectuelles, doit être pris dans un sens métaphorique, à moins qu'on n'élimine de la signification qu'on lui donne tout ce qui se rapporte à l'ordre sensible.

Les idées nous font connaître les objets, mais ne les représentent pas. La représentation, proprement dite,

relève de l'imagination qui s'exerce sur des objets sensibles. Si je puis démontrer les propriétés du triangle, je connais cette figure, j'ai l'idée de cette figure; mais je ne puis confondre cette idée avec la représentation qui se peint dans mon imagination comme sur un tableau. Cette dernière est commune à tous les hommes, également parfaite pour tous, et n'admet ni le plus ni le moins; les animaux eux-mêmes la possèdent; cependant, les animaux n'ont point l'idée d'un triangle. Quiconque imagine trois lignes enfermant une surface, possède la représentation du triangle aussi parfaitement qu'Archimède; on ne peut dire la même chose de l'idée du triangle, évidemment susceptible de plusieurs degrés de perfection.

116. Lorsque nous imaginons un triangle, les côtés de ce triangle sont plus ou moins étendus, ses angles plus ou moins grands; un triangle obtus est autre chose qu'un rectangle. Mais l'idée triangle ne varie ni dans sa grandeur ni dans sa forme. Elle s'applique à toutes les figures triangulaires. L'idée générale fait abstraction de toute espèce de triangle; l'image est la représentation d'un triangle de telle ou telle espèce. Donc la représentation et l'idée diffèrent essentiellement, même alors qu'elles se rapportent à des objets sensibles.

117. Il en est de même relativement à l'espace. L'idée de l'espace n'est pas la représentation de l'espace. Celle-ci suppose toujours quelque chose de déterminé; c'est une clarté comme celle de l'air illuminé par le soleil ou ces ténèbres palpables dont parle le

poëte du *Paradis perdu.* Rien de tout cela dans l'idée : lorsqu'on raisonne sur l'étendue, sur les distances, il ne s'agit de rien de semblable.

L'idée de l'espace est une; les images ou représentations sont multiples; l'idée est la même pour l'aveugle et pour celui qui voit; elle est pour tous deux le fondement de la géométrie; la représentation varie à l'infini. Pour celui qui voit, la représentation de l'espace est une reproduction confuse des sensations de la vue; pour l'aveugle, une répétition confuse des sensations du tact.

Nos représentations de l'espace sont indéfinies et progressives. L'imagination parcourt un espace après un autre espace; elle ne peut se représenter, d'un seul coup, un espace sans limites; il en est d'elle comme de la vue. Eh! l'imagination n'est-elle pas une sorte de vue intérieure? elle s'étend jusqu'à de certaines limites; là elle trouve une barrière; cette barrière tombe; l'imagination va plus loin, mais successivement, et toujours à la condition de trouver une barrière nouvelle. Ainsi la représentation de l'espace n'est pas l'infini, mais l'indéfini; c'est-à-dire qu'au delà d'une limite posée, on peut imaginer un nouvel espace, mais qu'on n'imagine pas un tout infini. Il en est autrement pour l'idée : nous concevons instantanément ce qu'il faut entendre par espace infini : nous discutons son impossibilité ou sa possibilité; nous le distinguons de l'espace indéfini, nous demandant si ce dernier a réellement ou n'a pas de limites; dans le premier cas, donnant à l'espace

le nom de fini, celui d'infini dans le second. Par le mot *indéfini,* nous entendons l'impuissance de trouver des limites. Mais nous ne confondons point l'existence de ces limites avec la possibilité de les atteindre. Donc l'idée diffère essentiellement de la représentation.

Regarder l'espace comme une simple condition de la sensibilité, c'est confondre les deux aspects sous lesquels on doit considérer l'étendue. C'est l'envisager à la fois et comme fondement des sensations et comme idée; comme le champ de toutes les représentations sensibles et comme l'origine de la géométrie. J'ai souvent insisté sur cette distinction, je ne me lasserai point de la rappeler; là se trouve, en effet, la ligne qui sépare l'ordre sensible de l'ordre intellectuel pur, la sensation de l'idée.

CHAPITRE XVII

LA DOCTRINE DE KANT SE RÉSOUT PAR LE PROBLÈME DE LA POSSIBILITÉ DE L'EXPÉRIENCE.

—

118. L'*Esthétique transcendantale* ou la théorie de la sensibilité de Kant me semble bien loin de répondre à son titre et de s'élever à la hauteur où le philosophe ose aspirer; l'empirisme y domine. Ce système laisse subsister dans son entier le problème de la possibilité de l'expérience, ou il le résout en un

sens rigoureusement idéaliste. Il le laisse subsister en son entier quant à l'observation, car il se borne à constater la perception de l'extériorité des choses; ce que nous savions déjà. Il le résout en un sens rigoureusement idéaliste, en tant qu'il considère les objets extérieurs comme des phénomènes ou des apparences.

119. La subjectivité de l'espace ou n'explique pas les problèmes du monde externe, ou elle les nie en niant la réalité. Quel progrès a fait la question depuis que la philosophie affirme que l'espace est une condition purement subjective? Ignorait-on, par hasard, avant le philosophe allemand, que nous possédions la perception extérieure des phénomènes? L'existence de cette perception n'est-elle pas attestée par le sens intime? Sachons si la perception suffit pour affirmer l'existence d'un monde extérieur, et quels sont les rapports de la perception avec le monde extérieur; tout est là.

120. Dire qu'il n'y a dans cette perception qu'une condition de subjectivité, c'est dénouer le nœud... à la manière d'Alexandre. Ce n'est pas expliquer la possibilité de l'expérience, mais la nier.

Qu'est-ce que l'expérience si le subjectif seul existe? Vous admettez le *phénomène* de l'objectivité, c'est-à-dire l'*apparence;* à la bonne heure; mais alors la nature n'est donc qu'une apparence, nos perceptions expérimentales ne reposent sur rien; notre expérience n'est donc qu'une perception d'apparence; et comme cette expérience, purement phénoménale elle-même, n'est possible qu'en vertu d'une condition purement

subjective, l'intuition de l'espace, la science expérimentale tout entière repose, en dernier lieu, sur le subjectif pur. Nous voilà dans le système de Fichte, admettant le *moi* comme un fait primitif dont l'univers tout entier n'est que le développement. Ainsi le système de Kant donne naissance à celui de Fichte ; le disciple ne fait que tirer les conséquences des principes posés par le maître.

121. Approfondissons le système de Kant, et nous comprendrons comment ces doctrines se rattachent l'une à l'autre. Si l'espace est purement subjectif, s'il n'est qu'une condition de la sensibilité, de la possibilité de l'expérience, il suit de là que l'esprit, loin de recevoir quelque chose de l'objet perçu, crée tout ce que cet objet contient ou plutôt ce que nous percevons en lui. Les choses n'ont point d'étendue ; l'étendue est une forme dont l'esprit les revêt; c'est ainsi qu'elles ne sont ni colorées, ni savoureuses, ni odorantes, si nous ne leur communiquons ces propriétés qui n'existent qu'en nous. Tout n'étant que pures apparences, il en est, pour le monde extérieur, du principe de causalité de l'étendue subjective comme de tout le reste; l'esprit ne reçoit pas cette causalité, il la donne aux objets, purs phénomènes; partant, l'âme ne voit qu'elle ou ce qu'elle contient, ne connaît d'autre monde que le monde qu'elle crée elle-même; le monde réel sort du *moi* comme la Minerve antique du cerveau de Jupiter, ou plutôt, il n'est autre chose que l'idéal créé par l'esprit. Dans cette hypothèse, les lois de la

nature sont les lois de notre propre intelligence ; et, loin d'avoir à chercher dans le monde extérieur les types de nos idées, il nous faut regarder nos idées comme le principe générateur de tout ce qui est ou paraît être ; les lois de l'univers sont les conditions subjectives du *moi* appliquées aux phénomènes.

122. Certains disciples de Kant ne s'épouvantent pas des conséquences idéalistes de cette théorie ; voici les comparaisons dont ils accompagnent l'exposition de leur doctrine ; si l'on applique un sceau sur de la cire molle, le sceau se grave sur la cire ; que le sceau soit doué de perception, il verra sa propre empreinte, attribuant à l'objet ce qu'il lui aura donné lui-même. Le vase rapporterait à la liqueur la forme qu'il lui donne. Ainsi de l'âme ; elle construit le monde extérieur en le moulant, pour ainsi dire, sur elle-même, et croyant recevoir du dehors ce qu'elle a donné.

123. Toutefois, il est juste de reconnaître que, dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, Kant rejette les conséquences de son système et qu'il attaque d'une manière expresse l'idéalisme. Nous n'avons pas à voir jusqu'à quel point la seconde édition de son livre contredit la première ; il nous suffit d'avoir mis le lecteur en garde contre les conséquences fatales d'une théorie célèbre. Si le philosophe allemand la comprenait en un sens différent de celui qu'expriment ses paroles, la question devient littéraire ou personnelle, elle cesse d'être philosophique [1].

[1] Voir la note, à la fin du volume.

CHAPITRE XVIII

PROBLÈME DE L'EXPÉRIENCE SENSIBLE.

—

124. Expliquez comment l'expérience, en tant qu'expérience, relève du sens intime, problème capital de la philosophie ! La difficulté n'est pas dans l'explication de la possibilité de l'expérience. L'expérience, en soi, est un fait de notre âme attesté par la conscience ; mais *savoir* que tel fait est un fait d'expérience, c'est autre chose déjà que l'expérience elle-même : c'est passer du subjectif à l'objectif, de la sensation purement intérieure au fait extérieur.

Nous rapportons les objets à divers points de l'espace ; nous les considérons comme hors les uns des autres, comme distincts les uns des autres. Dire que l'instinct qui nous guide est une condition subjective du *moi* et de l'expérience sensible, c'est constater un fait stérile. Il s'agit de savoir pourquoi nous avons cet instinct ; pourquoi la représentation d'une étendue se trouve en nous ; enfin pourquoi cette étendue subjective, résidant en un être simple, doit s'offrir à notre perception comme l'image d'un objet extérieur réellement étendu.

125. L'esthétique transcendantale peut se poser les problèmes suivants :

1° Expliquer ce qu'est la représentation subjec-

tive de l'étendue, abstraction faite de toute objectivité.

2° Expliquer pourquoi cette représentation se trouve dans notre âme.

3° Pourquoi et comment un être *un* contient en soi la représentation de la multiplicité ; un être inétendu, celle de l'étendue.

4° Pourquoi et comment nous passons de l'étendue idéale à l'étendue réelle.

5° Enfin déterminer jusqu'à quel point il est possible d'appliquer à l'étendue ce que l'on dit des autres sensations, lesquelles sont considérées comme des phénomènes de notre âme, sans objet *semblable* à l'extérieur, sans autre correspondance avec le monde extérieur que le rapport d'effets et de causes.

126. La représentation subjective de l'étendue est un fait de notre âme ; voilà toute l'explication qu'on en peut donner. Pour savoir ce qu'elle est, il la faut posséder ; exceptons, toutefois, de cette nécessité les intelligences d'un ordre supérieur.

127. Je ne prétends point qu'il soit possible d'expliquer pourquoi la représensation de l'étendue se trouve dans notre âme ; autant vaudrait demander pourquoi nous sommes intelligents et sensibles.

La volonté du Créateur, voilà l'unique raison de ce fait. La représentation de l'étendue se peut trouver en nous, et s'y trouve, puisque nous l'éprouvons ainsi ; mais cette expérience interne est le *nec plus ultrà* de la philosophie. L'observation immédiate s'arrête là : le raisonnement nous mène à l'idée

de cause; il ne peut rien découvrir au delà de l'expérience.

128. Comment un être *un* peut-il contenir la représentation de la multiplicité; un être inétendu, celle de l'étendue ? C'est poser le problème de l'intelligence, qui, par cela même qu'elle est intelligence, est une et simple, et capable de percevoir le multiple et le composé.

129. Par quel moyen passons-nous de l'étendue idéale à l'étendue réelle? par une impulsion naturelle, irrésistible, confirmée par l'assentiment de la raison. Je l'ai prouvé dans le tome premier de cet ouvrage et dans celui-ci, en traitant de l'objectivité des sensations.

130. Des cinq problèmes posés au début de ce chapitre, il nous reste à résoudre le dernier : déterminer jusqu'à quel point se peut appliquer à l'étendue ce que l'on dit des autres sensations, simples phénomènes de notre âme, sans objet *semblable* à l'extérieur, sans autre correspondance avec le monde extérieur que le rapport d'effet et de causes.

131. Selon la manière dont on résoudra ce dernier problème, la question se trouvera résolue pour ou contre les idéalistes.

Pouvons-nous appliquer à l'étendue ce que l'on dit des autres sensations? L'idéalisme triomphe; le monde réel, s'il existe, est tout autre que le monde de nos pensées et de notre expérience.

J'ai prouvé, *Traité des Sensations* (liv. II, ch. VII, VIII et IX, et liv. III, ch. IV), que l'étendue est une réa-

lité, qu'elle est indépendante de nos sensations, et (liv. II, ch. VIII, et liv. III, ch. VI) qu'elle représente la multiplicité et la continuité : c'est assez pour combattre l'idéalisme comme aussi pour nous faire comprendre, dans une certaine mesure, en quoi consiste l'étendue ; mais, dans les passages cités, l'idée de l'espace, intimement liée à celle de l'étendue, n'avait point été analysée ; il nous était donc impossible d'étudier l'étendue en elle-même, abstraction faite de tout rapport avec le monde des apparences. C'est ce que je me propose de faire dans les chapitres suivants.

132. Nous entrons sur un terrain hérissé de difficultés ; il s'agit de distinguer dans les choses la réalité de l'apparence : notre entendement, qui marche toujours appuyé sur les représentations sensibles, doit faire abstraction de ces représentations, c'est-à-dire, en quelque sorte, se mettre en lutte avec une condition de sa propre existence.

CHAPITRE XIX

CONSIDÉRATIONS SUR L'ÉTENDUE, ABSTRACTION FAITE DES PHÉNOMÈNES.

—

133. Ce qui est étendu n'est pas un seul être, mais un ensemble d'êtres. L'étendue implique des parties dont les unes sont hors des autres, et, partant, distinctes : l'union n'est pas l'identité ; elles sont unies,

donc elles sont distinctes ; on ne peut dire d'une chose qu'elle s'unit avec elle-même.

Ainsi l'étendue, considérée en soi, l'étendue distincte des objets étendus, n'est rien : chercher la nature de l'étendue, c'est se livrer à un jeu d'imagination.

L'étendue ne s'identifie en particulier avec aucun des êtres qui la composent ; ne pourrait-on pas dire qu'elle est le *résultat* de leur union ? Que nous supposions l'étendue engendrée par des points inétendus, ou par des points étendus, mais divisibles à l'infini, le phénomène est le même. Dans la supposition des points inétendus, il est évident que l'étendue ne saurait être ces points : étendu et inétendu sont choses contradictoires. Que si l'on suppose ces points étendus, ils ne s'identifient pas davantage avec l'étendue : l'étendue implique l'idée d'un tout ; or le tout ne peut être identique avec aucune de ses parties. Supposons une ligne de quatre mètres d'étendue ; peut-il y avoir indentité entre cette ligne et chacune de ses parties égale aux mètres ? Ces parties auxquelles nous donnons un mètre de longueur, divisons-les à l'infini ; en aucun cas il n'arrivera que l'une d'elles soit égale à ses subdivisions : donc nulle étendue n'est identique avec les êtres particuliers qui la composent.

134. L'idée de multiplicité étant comprise dans l'étendue, il semble que l'on doive considérer l'étendue non comme un être, en soi, mais comme le *résultat* de l'union de plusieurs êtres. Mais ce résultat lui-même, qu'est-il ? — Il est cette chose que nous nommons

continuité. Nous avons déjà vu (liv. II, ch. VIII) que la multiplicité est insuffisante à constituer l'étendue. La multiplicité entre dans l'idée de nombre, et toutefois le nombre ne représente pas l'étendue. Nous concevons un ensemble d'actes, de facultés, d'activités, de substances, d'êtres de différentes classes, sans concevoir l'étendue.

135. Donc la continuité complète l'étendue et lui est nécessaire. Qu'est-ce que la continuité? — Un ensemble de parties, les unes hors des autres, et toutefois unies. Mais quel sens donnez-vous à ce mot *hors*, à ce mot *unies?* Dedans et dehors, joint et séparé, impliquent étendue; ils présupposent ce que l'on veut expliquer; la chose définie entre dans la définition, sous l'acception même qu'il s'agit de définir. Expliquer la continuité de l'étendue ou le sens des mots *dedans* et *dehors, joint* et *séparé,* serait une même chose.

136. N'oublions pas ces observations, et nous réduirons à leur valeur certaines explications banales dont on a coutume de se payer. Définir l'étendue par les mots *dedans* et *dehors,* ce n'est rien dire en philosophie; mots différents pour exprimer une même chose. Si l'on veut simplement constater le phénomène, à la bonne heure. L'explication est pratique, mais non spéculative.

On en peut dire autant de la définition de l'étendue au moyen de l'espace, ou des parties occupées de l'espace. Qu'est-ce que l'étendue? ce qui occupe un espace. Mais qu'est-ce qu'un espace occupé. — Une

portion de l'espace terminée par certaines lignes. — Qu'est-ce que l'espace? — L'espace est cette étendue dans laquelle les corps sont placés, ou bien encore, c'est la capacité de recevoir les corps. — Mais, en admettant l'existence de l'espace comme une chose absolue, nous dira-t-on ce qu'est, dans les corps, cette capacité de remplir l'espace dont ils sont doués? Nous définissons une chose par la chose même ; cercle vicieux dont on ne sort pas. Nous expliquons l'étendue de l'espace par la capacité de *recevoir ;* l'étendue des corps par la capacité de *remplir ;* l'idée de l'étendue reste inexpliquée. On a cru définir, on n'a fait que changer la formule.

Supposer l'existence de l'espace comme une chose absolue, indépendante, c'est laisser la question au même point; supposition gratuite, d'ailleurs. Prendre l'étendue de l'espace comme terme d'un rapport au moyen duquel l'étendue des corps se peut expliquer, c'est supposer trouvé ce qu'il s'agit de découvrir.

Même erreur, si l'on prétend expliquer ces mots *dedans* et *dehors,* en les appliquant à des points désignés dans l'espace. Quel est, en effet, par rapport à l'espace, le sens des mots *dedans* et *dehors, joint* et *séparé, continu* et *distant?* Que si nous imaginons l'étendue de l'espace comme une chose absolue, prétendant expliquer à l'aide de cette étendue toutes les autres, encore une illusion! — Il s'agit d'expliquer l'étendue en elle-même ; l'étendue de l'espace doit donc être définie ; passer *outre,* c'est trancher la question, ce n'est pas la résoudre.

137. L'étendue, par rapport à ses dimensions, nous semble indépendante de la chose étendue, en un même lieu. Une étendue peut rester absolument fixe, malgré le changement continuel de la chose étendue. Qu'une série d'objets passe par un champ visuel toujours le même, les choses étendues varient incessamment et l'étendue ne change pas. Imaginons une étoffe blanche glissant derrière une fenêtre; la chose étendue change sans cesse, car la partie de l'étoffe que nous voyons au moment A n'est pas celle que nous voyons au moment B; toutefois, les dimensions de l'étendue n'ont point changé. Voilà pour les surfaces. Il est facile d'appliquer le même raisonnement aux volumes. Un espace peut être successivement rempli d'une infinité d'objets, sa capacité restant la même. Il n'y a point identité entre les parois du vase et l'étendue qu'il occupe; car on peut mettre tour à tour à cette même place un nombre infini de vases de la même étendue. Ni l'air, ni toute autre substance entourant les parois du vase ne sont identiques à l'étendue; en effet, l'air peut changer et change constamment, sans changer le volume.

138. La fixité des dimensions, nonobstant la variété des objets, ne prouve rien en faveur de la subjectivité pure de l'étendue, alors même que l'on supposerait l'impossibilité de discerner ces objets les uns des autres. Si l'on prétend le contraire, la variété des dimensions devra prouver en faveur de leur objectivité. Il suit de cette fixité que des objets distincts peuvent produire une impression identique et

que l'on conçoit une dimension déterminée, une figure, abstraction faite de l'objet particulier auquel il correspond ou peut correspondre. Il est hors de doute que nous nous représentons les dimensions sans qu'il soit besoin de les rapporter à quelque objet en particulier. Mais il s'agit de savoir si ces dimensions sont réalisées et quelle est leur nature indépendamment de leurs rapports avec nous.

139. Si nous admettons que la continuité n'a d'objet externe ni dans l'espace pur ni dans les corps, que devient le monde physique? un ensemble d'êtres qui, dans un certain ordre et d'une manière quelconque, exercent leur action sur notre être.

Observons ici que l'on ne détruit point les difficultés soulevées contre la continuité phénoménale réalisée en invoquant les nécessités de l'organisation corporelle de l'être sensible. Celui qui dirait : Comment les êtres externes pourront-ils exercer leur action, s'ils n'ont en eux-mêmes la continuité, comment agiront-ils sur nos organes? celui-là prouverait qu'il n'a point compris la question qui nous occupe. Dépouiller le monde extérieur de la continuité réelle en lui laissant seulement la continuité phénoménale, c'est en dépouiller pareillement notre corps, qui n'est lui-même qu'une portion de cet univers. Il y a là une relation réciproque, une sorte de parallélisme de phénomènes et de réalités qui s'expliquent et se complètent réciproquement. Si l'univers est un ensemble d'êtres agissant sur nous en vertu d'un certain ordre, notre organisme doit être regardé comme un autre ensem-

ble d'êtres, recevant cette influence selon le même ordre. Ou les deux phénomènes restent inexpliqués, ou l'un explique l'autre. Que si cet ordre est fixe et constant, que si la correspondance reste la même, rien n'est changé, quelle que soit d'ailleurs l'hypothèse adoptée pour l'explication du phénomène.

140. L'objet de nos recherches, ne l'oublions pas, c'est la réalité, à la condition qu'elle explique le phénomène et ne se mette pas en contradiction avec l'ordre de nos idées.

Mais dépouiller le monde externe des qualités apparentes de la continuité, n'est-ce point ruiner la géométrie? non, car l'idée géométrique appartient à l'ordre transcendantal, non à l'ordre phénoménal. Nous avons déjà vu que l'idée de l'étendue n'est point une sensation, mais une idée pure, et que les représentations qui la rendent sensible ne sont point l'idée, mais, pour ainsi dire, le vêtement de l'idée.

141. Toute étendue phénoménale présente une certaine grandeur; et la géométrie fait abstraction des grandeurs. Dans les théorèmes et les problèmes, il s'agit des figures en général, abstraction faite de leur dimension.

Que si l'on s'occupe de cette dernière propriété, ce n'est que relativement. Parmi des triangles à bases égales, les *plus grands* en hauteur sont les plus grands en superficie. Ici, le mot *plus grand* se rapporte à la dimension; oui, mais dimension purement relative; il s'agit d'un rapport de grandeur, non de la grandeur. Que les triangles soient incommensurables,

qu'ils soient infiniment petits, le théorème n'en est pas moins vrai.

Donc la géométrie fait abstraction absolument des grandeurs phénoménales. Par rapport à cette science, la représentation sensible n'est qu'un auxiliaire de la perception intellectuelle.

142. Vérité de premier ordre, que j'espère établir avec la dernière évidence, en combattant le système de Condillac sur les idées. Non, les idées mêmes qui nous viennent des corps ne sont ni ne peuvent être des *sensations* transformées.

La géométrie rend sensible l'idée pure à l'aide de la représentation phénoménale; représentation nécessaire en tant que la géométrie est une science humaine; mais en elle-même, mais considérée dans sa pureté métaphysique, elle n'a pas besoin de cette représentation.

143. Pour familiariser notre esprit avec cette doctrine et faire tomber nos préjugés, je demanderai si les esprits purs possèdent la science géométrique. Il faut répondre affirmativement, car de l'opinion contraire on serait forcé de conclure que l'auteur de l'univers, le grand architecte, le géomètre par excellence, Dieu, ne connaît pas la géométrie. Et maintenant ces représentations, à l'aide desquelles nous imaginons l'étendue, se trouvent-elles en Dieu?

Sorte de continuation de la sensibilité, elles relèvent, pour ainsi dire, d'un sens interne; donc elles n'existent pas en Dieu; l'Ange de l'école les nomme *phantasmata*. Selon le saint docteur, elles ne se trou-

vent pas même dans l'âme de l'homme séparé de son corps. Donc la science géométrique est possible, elle existe indépendamment de la représentation sensible. Donc on peut distinguer deux étendues, l'une phénoménale, l'autre réelle, sans détruire ni la réalité ni le phénomène, pourvu que leur correspondance soit reconnue; pourvu que le lien qui rattache notre être aux autres êtres soit respecté; pourvu que les conditions de notre nature s'harmonisent avec celles du monde extérieur[1].

CHAPITRE XX

EXISTE-T-IL DES GRANDEURS ABSOLUES?

—

144. Les perceptions purement intellectuelles sur l'étendue se réduisent à cette connaissance : ordre et rapport. Aux yeux de la science, de la science mathématique elle-même, il n'est rien d'absolu. L'absolu, en ce qui touche à l'étendue, est une imagination grossière que l'observation des phénomènes suffit pour dissiper.

Dans l'ordre des apparences, toute grandeur est relative. Nous ne pouvons nous former l'idée d'une grandeur, qu'en raison d'une autre grandeur qui nous sert de mesure. Ce qui est absolu, c'est le nombre.

[1] Voir la note, à la fin du volume.

La grandeur est absolue en tant que nombre, elle ne l'est pas en elle-même. Une surface de quatre pieds carrés présente deux idées distinctes : le nombre des parties, et l'espèce de ces parties. Il y a fixité dans le nombre des parties; mais l'espèce est purement relative. Je vais m'efforcer d'être clair.

145. Dans cette grandeur, une surface de quatre pieds carrés, le nombre quatre présente une idée simple, fixe, toujours la même; mais, pour savoir ce qu'est un pied carré, je dois établir des rapports, c'est-à-dire m'aider de la comparaison du pied avec le mètre ou le pouce carré. Que si l'on me demande ce qu'est le pouce carré, le mètre carré, je me vois forcé de recourir à d'autres mesures plus grandes ou plus petites, par exemple, au mille, à la ligne carrée. Où trouver une grandeur fixe? nulle part. Essayons.

146. Cette mesure fixe sera-t-elle une partie de moi-même, la main, le pied, l'avant-bras? Mais qui ne voit que les dimensions du corps humain ne sauraient être une mesure universelle; que les dimensions du pied, de la main, etc., peuvent subir, jusque dans le même individu, mille changements plus ou moins perceptibles? Prendra-t-on le rayon de la terre, ou le rayon d'un corps céleste? nulle raison de préférer l'un à l'autre. On sait que les astronomes prennent pour unité tantôt le rayon de la terre, tantôt celui de son orbite. Ces rayons seraient plus grands ou plus petits, nous pourrions également les adopter pour mesure. On les préfère, parce qu'on suppose qu'ils ne changent pas.

Mais ces grandeurs elles-mêmes ne sont-elles pas relatives pour les astronomes tour à tour dans les infiniment grands ou les infiniment petits, selon les points de vue? Le rayon de l'orbite terrestre est infini, si vous le comparez au grain de sable; infinitésimal quand on le compare à la distance des étoiles fixes.

Ces mesures mêmes que nous considérons comme constantes, impossible de nous en former une idée, si nous ne les rapportons à des mesures usuelles. Que représenterait le rayon *de la terre*, si nous ne savions en combien de millions de mètres on le divise? Le mètre à son tour, que représenterait-il si nous ne le rapportions à quelque chose qui ne change pas?

147. Donc, il est des grandeurs absolues, dira-t-on peut-être. Le pied est cette longueur que nous voyons ou que nous touchons; rien de plus, rien de moins; il en est ainsi du *mètre carré;* nous pouvons appliquer le même raisonnement aux volumes. Pourquoi chercher ailleurs ce que l'intuition sensible nous offre d'une manière si claire? Oui, mais ce raisonnement suppose dans l'intuition quelque chose de constant et de fixe, erreur démentie par l'expérience.

Il est probable que les grandeurs varient selon la forme de l'œil qui voit. On sait l'action de la distance sur la vision, tel voyant dans certains cas d'une manière très-distincte ce qu'un autre ne peut même apercevoir; vaste étendue pour celui-ci, point imperceptible pour celui-là. Plaçons sur nos yeux des verres d'optique de différents degrés, la nature se métamorphose; donc, il n'est rien de fixe dans les gran-

deurs phénoménales ; tout est soumis à de continuels changements.

Pour nos yeux, devenus microscopiques, la fourmi serait un colosse, et comme la perception miscroscopique se peut étendre à l'infini, rien n'empêche de supposer que tel objet, invisible pour nous, s'offre à certains animaux sous des proportions plus grandes que le rayon de la terre. Que si nous supposons la construction de l'œil en un sens inverse, telle grandeur qui nous paraît immense pourra devenir imperceptible. Cet œil formé pour des visions colossales voit la terre comme un insaisissable atome. Eh ! n'est-ce point là ce qui nous arrive par le fait seul de la distance ? Des mondes gigantesques ne nous apparaissent-ils point comme de petites lueurs perdues dans l'immensité de l'éther ?

148. Donc la grandeur visuelle n'a rien d'absolu ; les objets nous apparaissent plus grands ou plus petits, selon les habitudes contractées, selon la forme de l'organe visuel, selon mille autres circonstances ; la diversité des apparences est une vérité essentiellement philosophique. Nulle relation nécessaire entre la dimension de l'organe et celle de l'objet. Trouvez un rapport entre cette surface de quelques lignes d'étendue que l'on appelle la rétine et les surfaces immenses qui viennent s'y peindre.

149. De la vue, passons au toucher ; ce sens nous donne l'idée des grandeurs au moyen du temps que nous passons à les parcourir et de la vitesse de notre mouvement. A leur tour, les idées de temps et de vi-

tesse sont relatives, elles se rapportent à l'espace parcouru. Nous mesurons la vitesse par l'espace divisé par le temps ; le temps, par l'espace divisé par la vitesse, et l'espace par la vitesse multipliée par le temps. Idées et choses corrélatives, on le voit; le temps, la vitesse, l'espace se mesurent les uns par les autres, en vertu de leurs rapports. Que prouve cela ? qu'il n'est rien d'absolu dans ces idées ; car elles présentent le caractère de tout rapport qui reste incomplet ou plutôt qui n'existe pas, s'il manque l'un des termes.

140. Même impossibilité s'il s'agit de déterminer ces mesures à l'aide des impressions que le mouvement produit en nous. On veut, par exemple, mesurer la vitesse par l'agitation ressentie ; la mesure change selon la force de l'agitation. Mais qui ne sait que cette agitation tient au plus ou moins de vigueur de celui qui s'agite et surtout à sa taille ? Ce jeune enfant que son père mène par la main court à perdre haleine quand celui-ci presse le pas.

Nous allons rendre palpable l'impossibilité de trouver une mesure fixe au moyen des impressions : un homme de taille moyenne franchit la longueur d'un mètre par un mouvement à peine sensible; pour parcourir la même distance un animalcule microscopique devra déployer toutes ses forces, courir peut-être durant une journée ; l'un n'aura pas cru changer de place, l'autre se trouvera le soir loin encore du terme de sa course. et harassé de fatigue. Et maintenant imaginons ces géants de la Fable qui, pour escalader le ciel, entassaient Pélion sur Ossa ; pour

mesurer un de leurs pas, vous devrez parcourir une longue carrière.

151. Dans les arts, l'étendue n'a point de signification; le but que l'art se pose, c'est la proportion, c'est-à-dire le rapport, l'harmonie. Une miniature habilement traitée, quelle que soit sa petitesse, fait ressortir et vivre sur l'ivoire les traits de la personne, avec autant de vivacité qu'un portrait de grandeur naturelle. On peut appliquer ce principe à tous les arts; jamais la pensée artistique ne se rapporte uniquement à la grandeur. La proportion, *le relatif* est tout; l'absolu n'est rien. C'est ainsi que le système des relations est appliqué au monde des apparences, en tant que ces apparences affectent les facultés susceptibles de plaisir; la raison s'harmonise d'une manière admirable avec le sentiment, comme l'entendement avec la faculté de sentir.

CHAPITRE XXI

INTELLIGIBILITÉ PURE DU MONDE ÉTENDU.

—

152. Les objets considérés en eux-mêmes ne changent point de nature, quelle que soit la diversité des aspects sous lesquels ils se montrent à nous.

Un polygone, tournant avec rapidité, nous apparaît comme une circonférence ; les astres, comme des points lumineux.

Les apparences changent selon les circonstances; c'est un fait d'observation. La nature d'un objet n'est point dans ce qu'il paraît être, mais dans ce qu'il est. Supposons que rien, dans l'univers, ne relève des sens; nos connaissances de l'ordre sensible s'évanouissent. En effet, il ne saurait exister des représensations de ce qui n'est pas. Mais que serait alors le monde? Problème métaphysique digne de toute notre attention!

153. Un pur esprit, dont il faut supposer l'existence, car, tous les êtres finis viendraient-ils à s'anéantir, resterait l'infini qui est Dieu, un pur esprit connaîtrait le monde étendu *tel qu'il est en soi*; connaissance d'une autre nature que la représentation sensible, soit interne, soit externe; à moins que l'on n'attribue aux purs esprits, ou même à Dieu, l'imagination et la sensibilité.

Dans cette supposition je demande ce que cet esprit connaîtrait du monde externe, ou, pour parler plus logiquement, je demande ce qu'il connaît, puisqu'il existe, et qu'il est doué d'une intelligence infinie.

154. Ce qu'il connaît du monde, c'est le monde lui-même, parce qu'il ne peut connaître que ce qui est. Mais les connaissances de cet esprit n'ont point de forme sensible; donc le monde est intelligible, abstraction faite des formes qui relèvent de la sensibilité; donc il peut être l'objet d'une compréhension pure.

Dans tout ceci point de difficulté. Il suffit d'établir

que le pur esprit voit dans les objets le principe de causalité qui produit nos impressions; il n'est besoin, pour cela, d'attribuer à l'esprit intelligent aucune sensation, à propos de ce qu'il conçoit.

Mais lorsqu'il faut expliquer ce qui se passe relativement à l'étendue, la chose est moins facile. En effet, dire que ce pur esprit connaît seulement le principe de causalité de la représentation subjective, c'est nier l'étendue réelle. Cet esprit voit tout ce qui est; il ne voit point l'étendue; donc elle n'existe pas. Nous voilà dans l'idéalisme de Berkeley : un monde externe sans étendue n'est pas le monde admis par le sens commun; c'est le monde des idéalistes. Au contraire, affirmons-nous qu'il connaît l'étendue, nous lui attribuons la représentation sensible; car l'étendue représentée semble impliquer cette représentation. Qu'est-ce qu'une étendue sans lignes, sans surface, sans figure? Or les surfaces, les lignes, les figures relèvent des sens. Que si l'on prend ces mots dans une acception particulière et différente, l'étendue ne sera rien de ce que nous avons imaginé jusqu'ici; ce sera quelque chose dont nous n'avons point l'idée; nous voilà retombés dans l'idéalisme.

155. Difficulté pressante et sérieuse, en effet. Pour la résoudre, il nous faut distinguer entre l'étendue-sensation et l'étendue-idée; distinction que j'ai recommandée bien souvent. Seul l'être sensible peut subjectiver la première; l'être intellectuel peut subjectiver la seconde. L'étendue-sensation est quelque chose de subjectif, c'est une apparence; son objet

existe dans la réalité, mais n'implique essentiellement que ce qu'il faut pour produire la sensation. L'étendue-idée est également subjective, mais son objet est réel, et satisfait à toutes les conditions que renferme l'idée.

156. Ce système ne semble-t-il pas établir deux sortes de géométrie? Distinguons. La géométrie scientifique et la géométrie purement idéale sont une même géométrie, sauf la différence dans les intelligences. Le vrai ne se scinde pas, mais la géométrie empirique ou plutôt la partie représentative de la géométrie diffère selon les individus; nous avons une idée de la nôtre, non de celle d'autrui.

157. Cette double géométrie, il nous est facile de la trouver en nous-mêmes si nous voulons réfléchir; l'une purement scientifique, l'autre de représentation. Dans la première, l'enchaînement des idées; dans la seconde, les figures au moyen desquelles nous rendons les idées sensibles. L'une est le fond, l'autre est la forme. Avouons toutefois qu'on ne les peut séparer entièrement; la représentation sensible est indispensable à l'idée géométrique; nous ne comprenons l'idée que *per conversionem ad phantasmata,* comme disent les scolastiques. Ainsi les deux ordres intellectuel et sensible sont toujours unis en nous, soit que l'idée géométrique pure ait pris naissance de l'idée sensible, ou qu'elle lui doive son réveil; ou bien encore, soit qu'il faille considérer l'idée sensible comme une condition primitive nécessairement im-

posée à notre esprit, par le fait seul qu'il se trouve uni à un corps.

158. Ainsi s'explique comment la géométrie pure se peut séparer de la géométrie sensible, comment elle existe dans les êtres purement intellectuels, indépendamment des figures sous lesquelles l'être sensible a besoin de se la représenter.

159. Mais que sera l'étendue en elle-même, dépouillée de toute forme sensible? Observons ici que par ces mots *dépouillée de formes sensibles*, on n'entend point que l'étendue perde la capacité d'être perçue ; elle la perd seulement dans ses rapports avec l'être sensible. Ainsi l'étendue n'est point un espace imaginaire, un être éternel-infini ; c'est un ordre d'êtres, un ensemble de rapports constants, soumis à des lois nécessaires. Ces rapports, cet ensemble d'êtres, en eux-mêmes, que sont-ils? je l'ignore ; mais je sais qu'ils existent. Ils sont réels ; je le sais au moyen de l'expérience qui l'atteste. Ils sont possibles; je le sais par le témoignage de mes idées, dont l'enchaînement force mon esprit à se rendre à l'évidence.

160. Cette évidence n'embrasse qu'un côté de l'objet, j'en conviens ; dans cet objet, il est beaucoup de choses qui nous restent cachées, cela est vrai ; ce qui prouve que notre science est incomplète, non qu'elle soit illusoire.

161. S'il nous est si difficile d'admettre l'intelligibilité pure du monde, c'est qu'en nous l'image accompagne toujours l'idée, et qu'on veut tout

expliquer au moyen de simples additions ou soustractions de parties; comme si tous les problèmes de l'univers se pouvaient réduire en lignes, surfaces et volumes. La géométrie joue un grand rôle dans l'appréciation des phénomènes de la nature; mais si l'on veut pénétrer l'essence des choses, la géométrie est impuissante; il faut avoir recours à la métaphysique.

Rien de plus séduisant que cette philosophie qui réduit le monde à des mouvements et à des figures; mais aussi rien de plus superficiel. Un coup d'œil jeté sur la réalité des choses fait évanouir le prestige; l'entendement a d'autres exigences que l'imagination; eh! quelle noble vengeance il tire de son infidèle compagne, lorsque, l'obligeant à s'attacher à la réalité, il la submerge dans un océan de ténèbres et de contradictions! Ceux qui se sont moqués des formes, des actes, des forces, et autres expressions du même genre employées avec plus ou moins d'exactitude dans les écoles, ignoraient-ils que, dans le monde physique lui-même, tout ne relève pas de nos sens, et que, parmi les phénomènes qui relèvent des sens, il en est qui ne s'expliquent point par de pures représentations sensibles? Pour se compléter, la physique a besoin d'appeler la métaphysique à son aide.

Le chapitre suivant prouvera ce que je viens d'avancer; nous y verrons l'imagination aux prises avec ses propres créations.

CHAPITRE XXII

DE LA DIVISIBILITÉ INFINIE.

—

162. Divisibilité de la matière; tourment de la philosophie. La matière est divisible, puisqu'elle est étendue; l'étendue implique des parties. Ces parties elles-mêmes sont ou ne sont pas étendues; et selon que la réponse est affirmative ou négative, il faut admettre une divisibilité nouvelle ou la simplicité de ces parties; ce qui nous mènerait à reconnaître dans la matière des points inétendus.

On n'évite cette conséquence qu'en admettant la divisibilité infinie; mais c'est éluder la difficulté. Je l'ai dit ailleurs (chap. V), la divisibilité, poussée à l'infini, semble supposer le fait même qu'elle nie. La division implique l'existence des parties, elle ne les crée pas: un être simple est indivisible; donc les parties que la division doit fournir préexistent dans le composé divisible à l'infini.

Imaginons que Dieu, dans sa puissance infinie, pousse la division jusqu'à la limite extrême du possible; la divisibilité s'épuisera-t-elle? Répondre négativement, c'est mettre des bornes à la toute-puissance; affirmativement, c'est arriver aux parties simples.

Supposons que Dieu n'accomplisse point cette di-

vision, il est certain que son intelligence infinie voit dans leur entier les parties qui forment le composé divisible ; il suivrait, du contraire, que l'intelligence infinie n'atteindrait pas la limite de la divisibilité. Que si l'on répond que cette limite n'existe point et par conséquent ne peut être vue, il faut admettre alors un nombre infini de parties dans chaque particule de matière; la divisibilité, dans ce cas, est sans limites, parce que le nombre des parties est inépuisable. Mais ce nombre infini, quel qu'il soit, l'intelligence infinie le voit; elle connaît toutes les parties telles qu'elles sont; nous voyons reparaître la même difficulté que tout à l'heure. Ces parties sont-elles simples, l'opinion que nous combattons vient aboutir aux points inétendus; sont-elles composées, elles seront divisibles de nouveau.

Conséquence : nouvel infini dans chacune des parties du premier nombre infini ; mais comme cette suite d'infinis sera toujours connue par l'intelligence infinie, il faut en venir aux points simples et indivisibles, ou dire que l'intelligence infinie ne connaît pas tout ce que contient la matière.

Répondre que les parties ne sont pas actuelles, mais possibles, ce n'est pas résoudre la difficulté. Des parties possibles sont des parties existantes; car la négation de la réalité de ces parties implique l'affirmation de la simplicité, et par conséquent de l'indivisibilité. Plus encore; si ces parties sont possibles, elles peuvent exister par l'intervention d'un pouvoir infini. Dans ce cas, que sont-elles? étendues ou iné-

tendues? On le voit, nous retombons dans la même difficulté.

163. Selon certains métaphysiciens, la quantité mathématique, c'est-à-dire un corps envisagé du point de vue mathématique, est divisible à l'infini, ce qui ne se peut dire des corps tels qu'ils existent dans la nature, parce que leur forme exige une quantité déterminée. C'est l'explication des écoles. Mais il est facile de voir que les raisons sur lesquelles on établit l'existence de ces formes naturelles, comprenant une certaine quantité que la division ne peut franchir, sont une pure imagination qui ne se peut prouver ni *à priori* ni *à posteriori : à priori*, parce que nous ne connaissons pas assez l'essence des corps pour affirmer qu'il existe un point au delà duquel la division ne se peut faire; *à posteriori*, parce qu'avec nos moyens d'observation imparfaits et grossiers, nous ne pouvons nous flatter d'atteindre la limite dernière de la division et d'arriver à la partie indivisible. Plus encore; en atteignant cette quantité que la division ne peut franchir, nous nous trouvons en présence d'une quantité véritable, puisqu'on la suppose telle; cette quantité suppose l'étendue; l'étendue implique des parties; donc elle est divisible; donc il ne semble pas qu'il puisse exister de forme naturelle, limite extrême de la division.

164. La distinction que l'on veut établir entre les corps envisagés mathématiquement et les corps envisagés naturellement ne me semble donc point admissible, du moins quant à la divisibilité. La divisibilité

ressort de la nature même de l'étendue; or l'étendue existe réellement dans les corps naturels, comme elle existe idéalement dans les corps mathématiques. Dire que dans un corps naturel les parties ne se trouvent point en acte, mais en puissance, cela peut signifier deux choses : ou que les parties ne sont point actuellement séparées, ou qu'elles ne sont pas distinctes; or il est sans importance aucune pour la division qu'elles ne soient point séparées, car on peut concevoir la division sans la séparation des parties. Si l'on entend qu'elles ne sont pas distinctes, la division devient impossible; elle ne se peut même concevoir.

165. On ne veut pas admettre la divisibilité infinie des corps naturels; voilà l'origine de la distinction dont nous venons de parler; mais il est facile de s'apercevoir que, la difficulté persistant, par rapport aux corps mathématiquement considérés, le mystère demeure; on ne peut assigner une limite à la division, tant qu'il reste quelque chose d'étendu; car si, pour assigner cette limite, on arrive aux points simples, comment reconstituer l'étendue? C'est là le nœud du mystère; la difficulté tient à la nature même des choses étendues, conçues ou réalisées; l'ordre réel participe des inconvénients de l'ordre idéal. Si l'étendue pensée ne se peut constituer au moyen des points inétendus, il en sera de même de l'étendue véritable; et si l'étendue pensée ne se peut diviser jusqu'à la limite extrême des points simples, l'étendue réelle suivra la même loi : ces impossibilités

tiennent à l'essence de l'étendue; elles en sont inséparables.

CHAPITRE XXIII

LES POINTS INÉTENDUS.

—

166. Il existe contre l'existence des points inétendus des objections puissantes; nécessité de les supposer en nombre infini. Est-il possible autrement d'atteindre le simple en partant de l'étendu? Impossibilité de produire l'étendue, même en supposant ces points en nombre infini. Telle est la force de ces deux objections, qu'elles rendent excusables toutes les divagations en sens contraire. Devant ces étrangetés : le simple formant l'étendu, l'infini contenu dans une molécule de matière, rien ne nous doit paraître étrange.

167. Peut-on arriver aux points inétendus autrement que par la division poussée à l'infini? l'inétendu est zéro dans l'ordre de l'étendue. Pour en arriver à zéro dans une progression géométrique décroissante, il faut la continuer à l'infini. Nous pouvons rendre ce calcul sensible par une image.

Deux parties unies supposent deux faces; l'une par laquelle ces parties se touchent, l'autre qui n'est pas en contact. Séparons la face intérieure de la face extérieure; voilà deux faces nouvelles, — l'une extérieure, l'autre en contact. Que si l'on continue la

division, le même fait se reproduit sans cesse. Donc, pour obtenir un point sans étendue, il nous faut passer par une infinité de divisions; ce qui veut dire, en d'autres termes, que nous ne l'atteindrons jamais. Pour continuer la division jusqu'à l'infini, nous sommes forcés de supposer un nombre infini de parties et par conséquent l'existence actuelle de ce nombre infini; mais du moment que nous réalisons le nombre infini, il semble qu'il devient fini, car nous apercevons un terme à la division; nous concevons des nombres plus grands que lui. Que ce nombre infini de parties se trouve en un pouce cube, je dis qu'il existe des nombres plus grands que lui; l'infini, par exemple, d'un pied cube, lequel contiendra dix-sept cent vingt-huit fois l'infini contenu dans le pouce.

Ainsi les partisans des points inétendus retombent dans la division infinie, qu'ils voulaient éviter, de même que leurs adversaires semblent ne pouvoir échapper aux points inétendus dont ils niaient l'existence. L'imagination se perd, l'intelligence reste confondue.

168. La seconde difficulté n'est pas moins inextricable. Supposez que l'on parvienne aux points inétendus : comment reconstituer l'étendue? Ce qui n'est pas étendu est sans dimensions; donc un nombre de points inétendus, quelque grand qu'il soit, ne saurait former une étendue. Exemple : nous unissons deux points sans étendue, supposition gratuite assurément, ni l'un ni l'autre n'occupant aucun lieu; croyez-vous que leur union change leur nature? On

ne peut dire qu'ils se pénètrent l'un l'autre; se pénétrer implique l'étendue. Tous ces points étant zéro par rapport à l'étendue, leur somme, quel qu'en soit le nombre, ne donnera jamais que zéro.

169. Il est certain qu'une addition de zéros donne zéro pour résultat et ne peut donner autre chose. Toutefois, en mathématiques on admet que certaines expressions égales à zéro donnent comme produit une quantité finie, quand on les multiplie par une quantité infinie.

$0+0+0+0+N\times 0=0$; mais de : $\frac{0}{M}=0$ multiplié par $\frac{M}{0}=\infty$, il résultera $\frac{0}{M}\times\frac{M}{0}=\frac{0\times M}{M\times 0}=\frac{0}{0}$; nombre égal à une quantité finie quelconque, que nous exprimons par A. Cette démonstration ne sort pas des principes de l'algèbre élémentaire. Que si nous passons à l'algèbre transcendantale, nous avons $\frac{DZ}{DX}=\frac{0}{0}=B$; B exprimant le quotient différentiel qui peut être une valeur infinie. Ces doctrines mathématiques peuvent-elles expliquer la génération de l'étendue par le point inétendu? Je ne le pense pas.

Il est évident, en effet, que si l'addition d'une infinité de zéros ne peut donner que zéro, la multiplication, n'étant qu'une addition abrégée, ne saurait donner autre chose, bien que l'un des facteurs soit infini. Mais pourquoi les résultats mathématiques disent-ils le contraire? — La contradiction n'est

qu'apparente. En multipliant une quantité infinitésimale par un infini, on peut obtenir une quantité finie, parce que l'infiniment petit n'est point considéré comme zéro, mais seulement comme une quantité moindre que toutes les quantités imaginables, laquelle toutefois est quelque chose. S'il n'en était ainsi, l'on opérerait sur un pur néant.

Dirons-nous pour cela que les expressions $\frac{dz}{dx} = \frac{0}{0}$ ne sont qu'approximatives? non, parce qu'elles expriment le rapport de la limite de décroissance, lequel n'est égal à B que si les différentielles sont égales à zéro; mais le géomètre, ne considérant que la limite en soi, franchit les degrés successifs de décroissance et se place dès le début au point exact. Pourquoi donc opérer sur ces quantités? Parce que les opérations sont une sorte de langue algébrique; elles marquent le chemin que l'on a suivi dans les calculs, et rappellent l'enchaînement de la limite avec la quantité à laquelle elle se rapporte.

170. L'unité, qui n'est pas la pluralité, produit la pluralité. Pourquoi le point inétendu ne pourrait-il produire l'étendue? — Je ne vois point de parité. L'inétendu, en tant qu'inétendu, n'est autre chose que l'idée négative de l'étendu; l'unité exclut la multiplicité, mais la négation ne constitue point l'unité. On ne dira point de l'unité : « C'est la négation de la multiplicité. » Et nous définissons le non étendu : « Ce qui n'a pas d'étendue. »

Un être quelconque, pris en général, que l'on suppose indivisible, voilà l'unité. Le nombre est un composé d'unités. Donc l'idée d'unité, l'idée d'un être non *divisé*, est comprise dans le nombre, qui n'est autre chose que la répétition de l'unité. Tout nombre se résout dans l'unité et la *contient*, par cela même qu'il est nombre d'une manière déterminée. L'étendu ne peut se résoudre dans l'inétendu, à moins qu'on ne le divise jusqu'à l'infini ou qu'on ne le décompose d'une manière qu'il nous est impossible de comprendre,

---

CHAPITRE XXIV

UNE CONJECTURE SUR LA NOTION TRANSCENDANTALE DE L'ÉTENDUE.

—

171. On le voit, il est pour ou contre les points inétendus, pour ou contre la divisibilité infinie de la matière, des preuves également concluantes. En présence de ces deux opinions contradictoires, la raison se trouble et doute d'elle-même. Absurdités dans la divisibilité infinie; absurdités dans l'opinion contraire; ténèbres si elle admet des points inétendus, ténèbres si elle les nie. Invincible dans l'attaque, la raison est sans force pour établir une opinion ou pour la défendre. Et toutefois la raison ne peut être en lutte avec elle-même. Deux démonstrations con-

tradictoires seraient la négation la plus absolue de la raison. Donc la contradiction n'est qu'apparente; mais le nœud, qui le dénouera? La présomption est fille de l'ignorance et sœur du désappointement. Après ces réserves, qu'il me soit permis d'essayer quelques observations sur cette question si pleine d'obscurités.

172. Il doit se glisser une erreur dans les recherches sur les principes élémentaires du sujet qui nous occupe; je ne puis m'expliquer autrement l'échec subi par la philosophie. Les points inétendus peuvent-ils produire l'étendue? Pour résoudre la question, les philosophes imaginent de rapprocher ces points par la pensée, et de se demander ensuite s'ils peuvent remplir une portion quelconque de l'espace. — A mon avis, c'est vouloir que la négation et l'affirmation soient une même chose.

Le point inétendu n'est en soi qu'une négation de l'étendue; demander de lui qu'il occupe avec d'autres points de son espèce une portion de l'espace, c'est reconnaître qu'il n'est pas étendu en exigeant qu'il le soit. Sorte de jeu d'esprit qui nous fait présupposer l'étendue au moment même où nous prétendons assister à sa génération. L'espace tel que nous le concevons est une étendue véritable; c'est l'idée de l'étendue dans sa généralité. Supposer que l'inétendu peut remplir l'espace, c'est exiger qu'il devienne étendu. On le lui demande en effet; or l'erreur me semble tenir à ce qu'on veut résoudre la difficulté par la méthode de *juxtaposition* : méthode

qui paraît exiger des points inétendus une chose évidemment contradictoire.

173. Pour savoir comment s'engendre l'étendue, il faudrait faire abstraction de toute représentation sensible, de toute idée relevant plus ou moins du phénomène extérieur, et porter dans la contemplation des réalités le regard pénétrant et simple d'un pur esprit. Il faudrait dépouiller l'idée géométrique de toute image, de tout ce qui rappelle l'ordre matériel; il faudrait savoir jusqu'à quel point l'étendue réelle, la continuité réelle, sont d'accord avec l'étendue phénoménale, c'est-à-dire éliminer de l'objet perçu tout rapport avec le sujet qui le perçoit.

174. L'étendue comprend deux choses, nous l'avons déjà vu : la multiplicité et la continuité. Nous pouvons admettre que les points inétendus produisent la première. Le nombre résulte de la multiplicité des unités, simples ou composées; mais il s'agit de définir la continuité, phénomène que l'intuition sensible nous présente, avec une évidence irrésistible, comme la base des représentations de l'imagination, et dans lequel toutefois l'entendement s'embarrasse et se perd.

Ne pourrait-on pas dire que la continuité, dans l'ordre transcendantal, abstraction faite de l'image sensible, c'est-à-dire conçue dans sa réalité, telle enfin qu'elle peut s'offrir aux purs esprits, n'est autre chose que le rapport constant d'un ensemble d'êtres, lesquels sont d'une nature telle qu'ils produisent dans l'être sensitif le phénomène que nous nommons re-

présentation, et sont perçus dans cette intuition que l'on appelle l'idée de l'espace, sorte de récipient universel. Selon cette hypothèse, l'étendue externe est réelle, non-seulement comme principe de causalité de nos impressions, mais comme objet soumis aux rapports nécessaires conçus par notre intelligence.

175. Mais le monde externe est-il tel que nous le croyons voir? Conformément aux règles que nous avons données, disons qu'il faut dépouiller les sensations de ce qu'elles ont de subjectif, subjectif que nous objectivons à notre insu; disons, par rapport à l'étendue, qu'elle existe réellement hors de nous, qu'elle est indépendante de nos sensations, qu'elle n'a rien en soi de ce que celles-ci lui attribuent, rien que les qualités perçues par l'entendement pur, sans mélange d'aucune représentation sensible.

176. Il nous semble que l'on peut sans inconvénient admettre cette théorie; en même temps qu'elle affirme la réalité du monde corporel, elle réduit à néant les difficultés de l'idéalisme. Résumons : l'étendue en elle-même, l'univers en lui-même, sont tels que Dieu les connaît; la connaissance en Dieu n'est mêlée d'aucune de ces représentations sensibles dont nos perceptions incomplètes sont toujours accompagnées. Ainsi, ce qui reste de positif dans l'étendue, c'est la multiplicité avec un certain ordre constant. En soi, la continuité n'est autre chose que cet ordre; en tant que représentation sensible, elle est un phénomène purement subjectif.

177. Peut-être nous sera-t-il possible d'entrevoir pourquoi l'intuition sensible nous a été donnée. Notre âme est unie à un corps organisé, c'est-à-dire à un ensemble d'êtres liés par des rapports constants, soit entre eux, soit avec le reste de l'univers matériel. Afin que l'harmonie se maintînt, afin que l'âme qui préside à l'organisme et lui commande pût exercer ses fonctions d'une manière convenable, il fallait qu'elle eût sous les yeux, si je puis m'exprimer ainsi, la représentation permanente de cet ensemble de relations du corps qui la sert avec les corps étrangers. Cette représentation devait être simultanée, indépendante des combinaisons intellectuelles ; autrement, la promptitude et la persévérance qu'exige la satisfaction des nécessités de la vie, par les facultés animales, devenaient impossibles.

Voilà pourquoi tous les êtres sensibles, ceux même qui sont dépourvus d'intelligence, ont reçu cette intuition de l'étendue ou de l'espace, qui devient dans l'être vivant comme un champ sans limites où viennent se peindre les diverses parties de l'univers.

CHAPITRE XXV

HARMONIE DE L'ORDRE RÉEL, PHÉNOMÉNAL ET IDÉAL.

178. Nous pouvons considérer le monde externe comme ayant deux natures : l'une réelle, l'autre

phénoménale; la première est particulière, absolue; la seconde est relative à l'être qui perçoit le phénomène. Par la première, le monde *est;* par la seconde, il *paraît*. Un pur esprit connaît le monde tel qu'il *est;* un être sensitif le connaît tel qu'il *paraît*. Nous pouvons observer en nous-mêmes ce dualisme. Être sensible, nous éprouvons le phénomène. Être intelligent, si nous ne connaissons point la réalité, nous la cherchons à l'aide de raisonnements et de conjectures.

179. Le monde externe, abstraction faite des phénomènes et dans sa nature réelle, n'est pas une illusion. Il nous est manifesté par les principes de l'entendement pur, principes supérieurs à tout ce qui est individuel et contingent. Ces principes, appuyés sur les données de l'expérience, c'est-à-dire sur les sensations dont le sens intime atteste l'existence, établissent l'objectivité des sensations, ou, si l'on veut, la réalité du monde extérieur d'une manière invincible.

180. Cette distinction entre l'essence et l'accident, entre le relatif et l'absolu, n'était pas inconnue des écoles. On y considérait l'étendue non comme l'essence, mais comme un accident des corps; les rapports du monde extérieur avec nos sens ne s'établissaient pas d'une manière immédiate sur l'essence, mais sur les accidents. La matière et la forme substantielle unies constituaient l'essence des corps : la matière, en recevant la forme, et la forme, en mettant la matière en acte. Ni la matière, ni la forme

substantielle n'étaient immédiatement perceptibles; cette perception demandait la détermination de la figure et certains accidents qui n'étaient point de l'essence des corps.

Ainsi la scolastique distinguait trois classes d'objets sensibles; le particulier, le commun, l'accidentel; *proprium, commune,* et *per accidens*. L'objet sensible propre est celui qui s'offre d'une manière immédiate à l'organe et n'est perçu que par un sens : la couleur, le son, l'odeur et le goût. L'objet commun, celui que plusieurs sens perçoivent, la forme, par exemple, à la fois objet de la vue et du toucher. L'accidentel ou *per accidens,* qui n'est perçu directement par aucun sens, qui reste caché sous les qualités sensibles, et que ces qualités manifestent, comme les substances. Les qualités sensibles comprennent ce qui est sensible *per accidens;* toutefois elles ne présentent pas à l'entendement comme l'image représente l'original, mais comme le signe représente la chose signifiée. Voilà pourquoi l'on ne supposait point que le sensible *per accidens* se manifestât de manière à mettre en jeu la faculté sensitive : il relevait de l'intelligence plutôt que de la sensibilité.

181. Rien ne nous force d'admettre que l'univers corporel, considéré *dans son essence,* soit, de nécessité, semblable à la représentation sensible. Mais il faut supposer une correspondance entre l'objet et l'idée. Il suivrait du contraire que les vérités géométriques peuvent être démenties par l'expérience.

182. Impossible de nous former une idée parfaite

de l'étendue, parce que nous ne pouvons dépouiller nos idées de toute forme sensible; toutefois, nous sommes forcés d'admettre que l'ordre d'êtres qui constitue la nature de l'étendue est en rapport avec nos idées et même avec nos représentations sensibles, du moins autant qu'il le faut pour confirmer la vérité des idées.

L'ordre phénoménal est distinct de l'ordre réel; on ne le peut nier; mais il dépend de lui, il est lié à lui par des lois constantes. Supposer absence complète de parallélisme entre la réalité et le phénomène, admettre que l'une ne peut satisfaire aux exigences de l'autre, c'est détruire toute constance dans les phénomènes; c'est livrer l'expérience à de continuelles perturbations. Que s'il n'existe une correspondance fixe, permanente entre les apparences et la réalité, le monde tombe en un véritable chaos; toute expérience régulière nous devient impossible.

183. Développons notre observation. Soit cette proposition géométrique : « Les angles opposés au sommet sont égaux. » Pour la démontrer, j'ai besoin de concevoir deux lignes qui se coupent en se prolongeant de chaque côté; mais la proposition ne s'arrête pas à cette intuition particulière, elle embrasse toutes les figures du même genre, sans limiter leur nombre, ne déterminant ni la mesure des angles, ni la longueur des lignes, ni leur position dans l'espace. Voilà l'idée pure; elle implique l'universalité, tandis que l'intuition sensible, à moins qu'elle ne soit successive, reste individuelle et particulière. Or, non-seulement

l'intelligence affirme ce rapport entre les idées, mais elle l'applique au monde extérieur.

En quelque lieu, dit-elle, que se produisent les conditions de l'ordre idéal, la réalité reproduira ce que je vois dans la pensée; que si ces conditions ne se réalisent point avec une exactitude absolue, le rapport exprimé se trouvera plus ou moins vrai en proportion de cette exactitude : plus les lignes réelles qui se coupent seront parfaites, plus elles seront droites, plus l'égalité des angles s'approchera de l'idéal que j'ai conçu; — j'en ai pour garant le principe de contradiction, lequel serait faux si ma proposition n'était pas vraie.

184. Voyons maintenant ce qui, dans la réalité, correspond à la proposition dont il s'agit. Une ligne existante ou réelle sera un ordre d'êtres; deux lignes qui se coupent seront deux ordres d'êtres, dans un rapport déterminé; l'angle sera le résultat de ce rapport, ou plutôt le rapport lui-même. L'égalité de l'angle opposé sera la correspondance de ces rapports, en raison égale, par la répétition du même ordre, dans un autre sens. Cet ensemble des rapports entre les ordres d'êtres, la correspondance de ces ordres entre eux sera ce qui correspond dans la réalité à l'idée géométrique pure, ou bien à l'idée séparée de toute représentation sensible. Pourvu que les rapports de l'idée aient dans les rapports de la réalité leur objet correspondant, la géométrie est sauve et dans l'ordre idéal et dans l'ordre réel. Or, comme le phénomène, ou, si l'on veut, la représentation sensible se

trouve soumise aux mêmes conditions que l'idée, puisque l'ordre phénoménal présente certains rapports de même nature que les rapports de l'idée et du fait, l'accord s'établit entre la réalité, le phénomène et l'idée. Nous savons pourquoi l'ordre intellectuel est confirmé par l'expérience, et pourquoi l'expérience, à son tour, se laisse diriger en toute sécurité par l'ordre intellectuel.

185. Cette harmonie implique une cause. Il faut trouver un principe dans lequel on puisse placer la raison de cet accord admirable entre des choses si différentes. Nouveaux problèmes. Si l'intelligence, au premier abord, hésite et se trouble, elle se fortifie, elle s'enflamme, elle grandit en présence des horizons infinis ouverts à ses investigations.

CHAPITRE XXVI

CARACTÈRE DES RAPPORTS DE L'ORDRE RÉEL AVEC L'ORDRE PHÉNOMÉNAL.

—

186. L'accord de l'idée, du phénomène et de la réalité est-il nécessaire, c'est-à-dire fondé sur l'essence même des choses, ou relève-t-il de la volonté libre du Créateur ?

Si le monde n'avait d'autre réalité que la représentation sensible, si les apparences étaient la copie exacte de l'essence des choses, il faudrait dire que cet accord

est immuable, que les objets sont ce qu'ils paraissent et rien de plus ; et que, leur existence admise, il en doit être ainsi, nécessairement, absolument, car nul être n'existe ou ne peut exister en contradiction avec sa notion constitutive. Ce qui est maintenant étendu serait étendu de nécessité absolue ; il ne pourrait ne pas l'être de la *même manière* qu'il nous le paraît, et sous les *mêmes conditions*. Les corps seraient nécessairement soumis, dans leurs rapports, aux mêmes lois phénoménales : supposer quelque chose en dehors de ces lois impliquerait nne contradiction au-dessus même de la toute-puissance.

187. Dans l'intuition sensible, les corps se présentent à nous avec des grandeurs déterminées, et ces grandeurs sont dans un rapport fixe que nous calculons en le comparant avec une étendue immobile, l'espace. Par la grandeur, les corps occupent un lieu déterminé, bien qu'il soit mobile. Par le rapport des grandeurs, ils occupent un lieu plus ou moins grand et s'excluent d'un même lieu ; cette exclusion, nous l'appelons impénétrabilité.

Voici maintenaut la question qui se présente : les grandeurs sont-elles déterminées d'une manière absolue, leurs rapports avec le lieu qu'elles occupent sont-ils immuables, de telle sorte que leur altération implique contradiction? Je ne le pense pas.

188. Je ne sais ce qu'on peut entendre par le rapport avec le lieu considéré comme une portion de l'espace pur ; nous avons déjà vu que cet espace n'est autre chose qu'une abstraction de notre esprit, c'est-

à-dire rien par lui-même. Donc le rapport dont il s'agit n'est rien, en vertu du principe qu'un rapport n'existe qu'à la condition d'un terme auquel il se coordonne. Donc les rapports des corps avec les lieux qu'ils occupent ne sont et ne peuvent être que les rapports des corps entre eux.

189. N'oublions point ces observations ; elles sont le nœud de la question qui nous occupe.

L'esprit s'égare en d'inextricables difficultés s'il commence par accorder à l'espace une nature absolue et des relations nécessaires avec les corps. Que l'on veuille bien se rappeler la doctrine exposée dans les chapitre XII, XIII, XIV, XV, où je m'efforce d'expliquer comment s'engendre l'idée de l'espace, quel objet lui correspond dans la réalité, de quelle manière il lui correspond, et l'on verra que ces rapports absolus, essentiels, que nous croyons découvrir entre les corps et une *capacité vide et réelle*, sont de pures illusions.

Nous ne dégageons pas l'ordre idéal, nous ne le distinguons point avec une attention suffisamment scrupuleuse des impressions des sens. Et toutefois, impossible de comprendre les questions qui nous occupent, si l'on n'arrive à cette distinction, du moins dans une certaine mesure. Et selon qu'on la conçoit ou qu'on la repousse, on voit dans ces questions ou des problèmes philosophiques qu'il importe de résoudre, que peut-être nous pourrons résoudre, ou de pures absurdités. L'idéalisme qui détruit le monde réel répugne à notre intelligence ; l'empirisme qui annule l'ordre idéal ne lui répugne pas moins. Élevons-nous

au-dessus des représentations sensibles ou renonçons à la philosophie ; cessons de penser, et contentons-nous de sentir.

CHAPITRE XXVII

SI TOUTE CHOSE DOIT OCCUPER UNE PLACE.

—

190. Est-il nécessaire que tout ce qui existe occupe une place ? Question étrange, dira-t-on peut-être ; étrange si l'on veut, mais profondément philosophique ; je vais le prouver. *Être* n'est pas la même chose que *se trouver* en un lieu ; le verbe être, qu'il soit pris substantivement, en tant qu'il signifie exister, ou copulativement en tant qu'il exprime le rapport d'un attribut avec son sujet, n'implique pas cette idée, se trouver en un lieu. Le rapport avec le lieu n'est point nécessaire à un objet, puisque sa notion ne le contient ni ne l'exige. Ce rapport est ajouté, soit qu'il le tienne de nous, soit qu'il le tienne d'autre part, comme relation ou communication.

L'imagination ne se représente rien qui n'occupe une place ; l'entendement conçoit sans localiser. Qu'on nous dise le lieu que notre pensée assigne à l'essence des objets qu'il étudie ?

L'acte intellectuel est accompagné de représentations sensibles qui tantôt viennent à son aide et tantôt le troublent et l'embarrassent ; mais, dans tous les cas, il est distinct de ces représentations.

191. Pourquoi serait-il nécessaire que toute chose eût sa place; et que nous importe l'imagination lorsqu'il s'agit des vrais principes de la philosophie? Si le lieu, considéré en lui-même, n'est autre chose qu'une portion déterminée de l'espace; si l'espace, abstraction faite des corps, n'est rien, le rapport avec le lieu, ou si l'on veut avec les points désignés dans l'espace ou qui peuvent l'être, n'est rien. Donc il faut en appeler aux corps pour trouver le terme du rapport cherché; donc, si nous supposons un être qui n'ait avec les corps aucune relation, cet être n'occupe aucun lieu.

192. Un être peut avoir avec les corps des rapports de trois sortes : rapport de commensurabilité : celui que les lignes, les surfaces et les volumes ont entre eux; rapport de génération, la ligne engendrée par le point; rapport d'action, en général : l'action des esprits purs sur la matière.

Le premier rapport n'existe ni ne peut exister dans un objet sans dimensions, puisque cet objet ne saurait être mesuré; le second ne se peut trouver que dans les points inétendus ou infinitésimaux, lesquels engendrent l'étendue; d'où l'on infère que ces deux rapports existent seulement entre les corps ou les éléments générateurs des corps. Donc tout ce qui n'est point corps ou élément matériel ne peut, sous ce double aspect, occuper *une place*.

Quant au troisième, c'est-à-dire au rapport d'action d'une cause sur un corps, il se trouve dans tous les agents en état d'agir sur la matière. Mais il est évi-

dent qu'on ne peut localiser ce rapport, comme nous le faisons pour les corps et leurs éléments; celui-ci appartient plutôt à l'idée de causalité pure qu'à l'intuition de l'espace.

193. Nous pouvons concevoir un être qui ne soit ni corps, ni élément des corps, et qui n'exerce sur eux aucune action ; auquel cas cet être sera dépourvu des trois rapports dont nous avons parlé : donc il ne sera en aucun lieu ; dire qu'il est ici ou là, qu'il est près ou loin, c'est employer des mots vides de sens.

194. Partant de ce point, il nous est facile de résoudre les questions suivantes :

Où serait un pur esprit qui n'aurait avec le monde des corps aucun rapport de causalité ou d'influence? —Nulle part. La demande est absurde, voilà pourquoi la réponse paraît étrange. Dans le cas supposé, l'adverbe de lieu n'implique aucun sens : ce mot suppose un rapport ; or il n'y en a point ici.

Où seraient les purs esprits si le monde corporel n'existait pas? Nulle part ; à moins qu'on entende qu'ils seraient en eux-mêmes. Mais alors le mot *être* n'a pas le sens que l'adverbe de lieu suppose ; il exprime ou l'existence de l'esprit, ou l'identité de cet esprit avec lui-même.

Où était Dieu avant de créer le monde? Il *était;* il ne se *trouvait* nulle part ; car il n'a point de parties.

195. Qu'il me soit permis ici de relever une erreur de Kant. Selon ce philosophe, nous concevons l'espace comme une condition de toute existence en général ; et il conclut de là que l'espace est une forme

purement subjective. Dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, il semble affirmer que nous ne pouvons concevoir même les choses de l'ordre intellectuel pur, sans les rapporter à l'espace, observant que dans la théologie naturelle, lorsqu'il s'agit d'un être qui ne peut être objet d'intuition sensible ni pour lui ni pour nous, on a grand soin de n'attribuer à l'intuition, c'est-à-dire aux perceptions de cet être, ni le temps, ni l'espace, conditions de l'intuition humaine : « Mais, ajoute-t-il, de quel droit procéder ainsi, lorsqu'on a déjà fait du temps et de l'espace la forme des choses ; formes telles qu'alors même que la pensée anéantirait tout le reste, ces formes n'en demeureraient pas moins la condition *à priori* de l'existence des êtres? En effet, si l'on admet qu'elles sont en général la condition de toute existence, elles doivent l'être de l'existence de Dieu. Que si l'on ne fait du temps et de l'espace les formes objectives de *toutes* choses, *reste* de les considérer comme des formes subjectives de notre mode d'intuition, tant interne qu'externe. »

Oui, le philosophe a raison ; l'espace et le temps ne sont point des formes réelles ; partant elles peuvent être anéanties ; mais je ne puis comprendre la disjonctive par laquelle il prétend que si nous ne faisons du temps et de l'espace les formes objectives de *toutes* choses, nous sommes forcés de les convertir en formes subjectives, sous peine d'en faire une condition de l'existence de Dieu même.

196. Nous considérons l'espace comme une con-

dition actuelle de l'existence des choses qui peuvent occuper un lieu, mais non comme condition de l'existence de toutes choses. On conçoit l'existence des purs esprits, sans la rapporter à aucun lieu ; donc leur existence est indépendante de toute position dans l'espace.

Sur ce point, comme sur tous les points relatifs à l'ordre intellectuel, que de magnifiques lumières la théologie prête à la raison ! que de trésors la philosophie pourrait tirer de ces mines fécondes ! L'auteur de *la Critique de la Raison pure* aurait trouvé, par exemple, dans la théorie admirable et profonde par laquelle les théologiens expliquent et la présence de Dieu dans le monde des corps, et celle des anges en divers lieux à la fois, et les mouvements de ces pures intelligences d'un point à un autre, sans traverser aucun milieu, et la présence de l'âme humaine tout entière dans le corps tout entier et dans chaqne partie du corps, il aurait trouvé, dis-je, la solution des difficultés contre lesquelles son intelligence s'est brisée. Il se serait convaincu de l'erreur de cette opinion, que l'espace est une condition de l'existence de toute chose. Il aurait appris, en des livres d'autant moins consultés qu'ils sont plus dignes de l'être, que la présence dans un lieu, lorsqu'il s'agit des esprits, est chose entièrement distincte de cette présence lorsqu'il s'agit des corps ; qu'elle n'a aucun rapport avec l'intuition de l'espace, soit qu'on l'envisage comme base de la représentation sensible ou comme une idée géométrique.

197. Saint Thomas (livre Ier, question 8, art. 1er) se demande si Dieu est en toutes choses; et, laissant de côté l'idée de l'espace, il prouve l'affirmative par l'idée de causalité : « Dieu étant l'être par essence, « l'être créé relève de lui comme un effet de sa « cause ; ainsi la flamme est le propre du feu. « Cet effet, Dieu le produit dans les choses, non- « seulement au début de leur existence, mais « aussi longtemps qu'elles conservent l'être : ainsi « la lumière de l'air émane du soleil tant qu'elle « reste lumière. Il est donc nécessaire, aussi long- « temps que la chose créée conserve l'être, que « Dieu soit présent en elle selon le mode dont elle « possède l'être. L'être est le plus intime des choses, « ce qui leur est plus profondément inhérent ; le « propre, le réel de la chose créée : ainsi donc, Dieu « est en toutes choses ; il y est d'une manière in- « time. »

Être dans l'espace, c'est être contenu dans l'espace, voilà du moins comment nous l'entendons. Saint Thomas n'admet point cette définition relativement aux êtres spirituels : « Si les corps, dit-il, sont dans les choses comme contenus, les êtres spituels, au contraire, contiennent les choses dans lesquelles ils sont. »

Il demande (article second) si Dieu est partout, *ubique*. « Dieu, dit-il, est en toutes choses en leur donnant l'être, la force et l'action : il est en tous lieux en y portant l'être, et la propriété de contenir, *virtutem locativam*. » Avec quelle profondeur il résout cette

difficulté : les choses incorporelles n'occupent aucun lieu. « Les choses incorporelles n'occupent point une place par contact, en tant qu'elles puissent être mesurées, mais par contact d'activité, *virtutis*. » Bientôt, expliquant l'ubiquité de l'indivisible, il ajoute : « L'*indivisible* est de deux sortes : l'un, dernier terme du continu comme le point dans ce qui est permanent, et le moment dans ce qui est successif. L'indivisible dans le permanent ne se peut trouver en plusieurs parties d'un lieu, ou en plusieurs lieux, parce qu'il occupe une position déterminée : de même que l'indivisible, dans l'action ou le mouvement, ne peut être en plusieurs parties du temps, parce qu'il occupe un rang déterminé dans le mouvement ou dans l'action. Mais il est un autre indivisible *en dehors de tout continu*, et c'est dans ce sens que les substances incorporelles, Dieu, l'ange et l'âme humaine, sont indivisibles. Cette indivisibilité ne s'applique point au continu *comme chose qui lui appartienne*, mais en tant qu'elle l'atteint par son activité ; et ainsi, selon que cette activité peut s'étendre, et que les objets qu'elle atteint sont plus ou moins nombreux, plus ou moins grands, l'indivisible se trouve en un ou plusieurs lieux, grands ou petits. »

Quoi de plus clair, relativement à l'intuition de l'espace, que cette vérité : une chose tout entière en un lieu ne saurait être hors de ce lieu ; toutefois, s'élevant au-dessus des représentations sensibles, l'Ange de l'école établit résolûment que Dieu peut être tout entier et dans le tout et dans chaque partie :

de même que l'âme est tout entière et dans le corps et dans chaque partie du corps. Ce qui porte le nom de totalité dans les choses corporelles, dit-il, est une quantité ; la totalité dans les substances incorporelles est une totalité d'essence ; par conséquent elle ne peut être mesurée par une quantité ni restreinte en aucun lieu.

Dans le *Traité des Anges* (Ire part., quest. 52, art. 1er), il fait observer qu'on ne saurait prendre autrement qu'en un sens équivoque[1], *equivoce*, l'expression, occuper un lieu, appliquée à l'ange comme elle l'est au corps.

Le corps est dans le lieu qu'il occupe comme quantité commensurable. L'ange ne s'y trouve que virtuellement, c'est-à-dire en tant qu'il exerce son action sur un corps : c'est pourquoi on ne peut prétendre qu'il ait sa place dans le continu; *habeat situm in continuo*.

Dans le *Traité de l'âme* (Ire part., quest. 76, art. 8), il établit que l'âme se trouve à la fois tout entière et dans tout le corps et dans chacune de ses parties. Distinguant de nouveau entre la totalité d'essence et la totalité de quantité, le saint docteur s'appuie sur le raisonnement dont il s'est déjà servi relativement aux anges. Merveilleuse doctrine que la méditation

[1] Selon les dialecticiens, un terme est *équivoque* lorsqu'il a diverses significations. Ils donnent pour exemple le mot *lion*, par lequel on désigne *equivoce*, soit animal, soit une constellation céleste. « Equivoca sunt quorum nomen commune est,et ratio per nomen significata, simpliciter diversa. » Ainsi parlaient les écoles.

trouve de plus en plus féconde. Combien insensés et superficiels étaient ceux qui l'ont méconnue jusqu'à railler ses défenseurs! En général, il est dangereux de traiter légèrement une opinion que des intelligences de premier ordre ont défendue ; si ces opinions ne sont pas toujours la vérité, ou toute la vérité, il est rare qu'elles n'aient pas en leur faveur de fortes raisons, et au moins une portion de vérité. Rien de plus contraire à la représentation sensible que cette proposition : il se peut qu'une même chose se trouve dans le même temps en divers lieux, et cependant rien de plus philosophiquement vrai ; mais il faut analyser profondément les rapports de l'étendue avec les choses non étendues ; il faut avoir saisi la différence qui se trouve entre occuper un lieu comme quantité et l'occuper comme cause.

198. Conclusion : Être placé dans l'espace n'est donc pas une condition générale de toutes les existences ; nous concevons très-bien, en effet, qu'une chose puisse exister sans rapport avec aucun lieu. On confond trop souvent l'imagination avec l'entendement ; l'impossible pour la première est loin de l'être toujours pour le second. Il est certain que nous ne pouvons *imaginer* sans rapporter l'image à des points de l'espace : c'est pourquoi, jusque dans les choses qui ne relèvent que de l'intelligence, nous nous formons des représentations sensibles ; mais il est faux que l'entendement admette ces représentations comme une réalité. L'imagination est une sorte de continuation de la sensibilité, ou si l'on veut une

sorte de sens interne ; l'étendue est la base des sensations ; de là l'impossibilité d'exercer l'imagination sans que l'espace, qui n'est autre chose, nous l'avons déjà vu, que l'idée de l'étendue, en général, se présente à nous. Ainsi donc, être placé dans l'espace est une condition générale des choses en tant que senties, mais non en tant que comprises, c'est-à-dire en tant qu'elles relèvent des sens, mais non en tant qu'elles relèvent de l'intelligence.

CHAPITRE XXVIII

LES RELATIONS DES CORPS SONT CONTINGENTES.

199. La position dans l'espace est la relation d'un corps avec d'autres corps. Ces relations sont-elles nécessaires ? Conditionnellement, oui ; essentiellement, non. Je veux dire que, Dieu les ayant établies, elles sont nécessaires ; mais Dieu aurait pu les établir autrement ; même aujourd'hui, il les peut changer sans changer l'essence des choses.

Si l'on admet, et l'on y est forcé, qu'il y a correspondance entre le subjectif et l'objectif, entre l'apparence et la réalité, on ne saurait nier que les relations des corps entre eux ne soient permanentes ; cette permanence est en quelque sorte nécessaire. Mais, de ce que l'ordre actuel est soumis à des lois fixes, il ne suit point que ces lois aient leur racine dans l'es-

sence des choses, de telle sorte que, l'existence des objets étant supposée, leurs relations n'eussent pu se trouver très-différentes de ce qu'elles sont aujourd'hui.

200. Pour affirmer que l'ordre actuel de l'univers est, de soi, nécessaire, il faudrait connaître son essence; or nous n'y pouvons prétendre, parce que les objets ne s'offrent à nous que d'une manière médiate, et sous un seul aspect, sous celui qui les met en rapport avec nos facultés sensitives. Les opinions sur l'essence des corps sont nombreuses; selon les uns, c'est l'étendue; selon les autres, l'étendue n'est qu'un pur accident; elle est distincte et peut même être séparée de la substance corporelle. Disons-le, l'essence du corps nous est inconnue; nous percevons dans les corps ce qui relève de nos facultés sensibles : rien au delà. Ne cherchez pas ailleurs la cause de nos tentatives vaines et de nos défaillances, lorsqu'il s'agit de définir ce qui les constitue.

201. Le point de vue sous lequel un être s'offre à nous ne résume pas sa nature tout entière. Dire : les corps contiennent ce qui tombe sous nos sens, rien de plus, c'est faire de nos facultés le type de toutes choses; prétention ridicule dans un être qui se heurte à chaque instant contre les bornes posées à son activité, être presque toujours passif dans ses rapports avec le monde corporel, et qui, s'il veut exercer ses facultés hors de lui-même, se voit forcé de se soumettre aux lois du monde extérieur, ou de lutter contre des obstacles invincibles.

L'essense des corps nous étant inconnue, impossible de définir ce qui, dans les corps, est intrinsèquement nécessaire ; nous savons toutefois qu'ils sont composés. L'ordre sensible lui-même manifeste leur composition dont il semble qu'on ne saurait les dépouiller. Simplicité et composition impliquent être et n'être pas ; ce qui, dans un même objet, est incompatible.

202. Il suit de là qu'il faut s'abstenir de juger les relations des corps d'une manière absolue. Nous pouvons dire : « Il en est ainsi maintenant ; ce résultat doit se produire, selon l'ordre actuellement établi ; » mais non : le phénomène se produit ou doit nécessairement, absolument se produire. » Passer du conditionnel à l'absolu, c'est supposer que le phénomène extérieur révèle l'essence des choses ; or l'essence des choses est le secret de Dieu.

203. Pour n'avoir pas tenu compte de cette différence, Descartes est tombé dans une erreur grave. Placer l'essence des corps dans les dimensions, c'est confondre le monde réel avec le monde phénoménal, c'est-à-dire prendre une seule face des choses pour la nature même des choses. Ce qui nous affecte est étendu, j'en conviens ; l'étendue est la base de nos facultés sensibles avec le monde externe, j'en conviens encore ; mais inférer de là que ce monde, dans son essence, nous est connu par les dimensions, qui l'oserait ? Les lignes qui dessinent l'homme ne donnent pas l'homme tout entier.

204. La diversité des aspects sous lesquels le monde

extérieur se révèle nous devrait être un avertissement de ne point confondre le relatif avec l'absolu. Un homme privé d'un sens aurait-il droit de prétendre que nul ne perçoit le monde plus complétement que lui ? Savons-nous comment les objets apparaissent aux pures intelligences et si ces objets ne pourraient s'offrir à nous sous mille faces nouvelles?

Laissons donc son secret à la nature ; n'empiétons point sur la toute-puissance, en affirmant que l'ordre actuel du monde est intrinsèquement nécessaire, que les rapports actuels des choses ne se peuvent changer; et lorsqu'on nous interroge sur la possibilité d'un nouvel ordre de rapports entre les êtres corporels, gardons-nous de trancher trop légèrement la question, en prenant pour type unique du possible l'impuissance vaniteuse de nos facultés. Que diriez-vous d'un aveugle raillant un homme doué de la vue de ce qu'il juge des objets, en tant que vus, autrement que lui?

205. Examinons sous ce point de vue les principes sur lesquels la science physique repose : principes conditionnels en grande partie et vrais seulement lorsque les faits fournis par l'expérience se réalisent. Si occuper un lieu, si les rapports des lieux ne sont point choses essentielles aux corps, il s'ensuit que les distances et partant les mouvements sont des faits purement conditionnels, qu'ils ne sont vrais qu'en vertu de certaines suppositions déterminées. Ainsi les sciences naturelles qui se résument, comme nous l'avons déjà vu, dans un calcul d'étendue et de mou-

vement, n'entrent point dans l'essence des choses, elles n'atteignent qu'un seul aspect des choses, celui qui s'offre à notre expérience. Donc, rigoureusement parlant, rien d'absolu dans les sciences physiques; ce qui les distingue profondément, ce qui les place bien loin de la science métaphysique, laquelle ou ne connaît rien, ou connaît les choses en tant que nécessaires d'une nécessité absolue. Nous avons besoin de donner quelques éclaircissements; on les trouvera dans les chapitres qui vont suivre.

CHAPITRE XXIX

SOLUTION DE DEUX DIFFICULTÉS.

—

206. Si les corps ne nous offrent que des rapports variables, que deviennent les sciences naturelles? Consacrer ce système, n'est-ce pas amener leur ruine? Peut-il y avoir science sans objet nécessaire? Le nécessaire est-il compatible avec le variable et le contingent?

Les sciences naturelles ont deux parties : l'une physique, l'autre géométrique : la première suppose les données fournies par l'expérience; la seconde établit ses calculs relativement aux mêmes données. Troublez l'ordre des relations des êtres extérieurs, les faits seront différents; nous aurons une expérience nouvelle, d'où nous verrons sortir une science phy-

sique nouvelle. Mêmes calculs, seulement nouveaux faits, nouveaux résultats. Ainsi, la difficulté s'évanouit, toutes les sciences physiques reposent sur l'observation ; toutes leurs combinaisons relèvent des données fournies par l'observation ; donc toutes les sciences physiques ont une partie conditionnelle. La théorie de la gravitation se déroule comme un corps de science, comme un ensemble mathématique, j'en conviens ; mais pourquoi? C'est qu'elle part d'un ordre de faits fournis par l'expérience ; détruisez ces faits, la science physique devient géométrie pure. En mécanique, les problèmes de la composition et de la décomposition des forces ont une signification physique en tant qu'ils présupposent les données de l'expérience. Supprimez ces données, il ne nous reste qu'un composé de lignes qui ne nous apprennent rien ; donc la mécanique n'est autre chose qu'un système d'applications géométriques.

207. Ici se présente une autre difficulté plus grave en apparence que la première : si les rapports dont il s'agit, loin d'être essentiels, peuvent varier ; si nos calculs à propos de ces rapports ne sont pas établis sur des faits intrinsèquement nécessaires, la science géométrique s'écroule, ou s'absorbe dans l'ordre idéal, de telle sorte qu'il lui devient impossible, en descendant à l'expérience, de prouver qu'elle est dans le vrai. Exemple : les distances se calculent par la géométrie. Mais, le rapport de distance étant variable, puisque les corps peuvent être en même temps dans plusieurs lieux, la géométrie est une science vaine. En

effet, si nous supposons les rapports variables, cette variation pourra s'étendre aux distances, qui ne sont en elles-mêmes qu'un rapport. Cette difficulté est plus grave, en apparence, que la première, avons-nous dit, parce que, sortant du champ de l'expérience, elle affecte l'ordre même de nos idées; ordre que nous devons tenir pour indestructible, si nous ne voulons anéantir notre raison même. Que serait notre raison si la réalité démentait la géométrie? Que serait un ordre d'idées en contradiction avec les faits? Je le répète, toutefois, la force de cette objection n'est qu'apparente; une analyse attentive va lui donner sa valeur, c'est-à-dire la placer au même rang que l'objection sur les sciences naturelles déjà résolue. L'exemple suivant le fera toucher au doigt.

Un corps distinct d'un autre corps de cent mètres ne saurait, dans le même temps, n'en être distant que d'un mètre : les lois de la géométrie s'y opposent. Que si les rapports des corps sont variables, la réalité dément cette proposition, et la géométrie est une science vaine. J'accorde la conséquence, mais en constatant ce fait, que le principe sur lequel elle s'appuie admet une supposition que ma théorie repousse. Si les rapports des corps sont détruits, la distance, qui est un rapport, se trouve pareillement détruite : donc plus de distance d'aucune sorte. En effet, la contradiction se fonde sur l'existence simultanée des distances de cent mètres et d'un mètre; mais s'il n'existe plus de distance, que devient la contradiction? Si l'on demande quelle est l'étendue de l'es-

pace intermédiaire? La question est absurde, puisqu'elle suppose une distance, et que nous venons d'établir qu'il n'en existe point.

208. Cette solution repose sur un principe qu'il ne faut jamais perdre de vue. La vérité géométrique se vérifie dans la réalité, parce que les conditions géométriques existent dans la réalité. Que serait, en l'absence de ces conditions, la géométrie réelle? Observons qu'il en est de même dans l'ordre purement idéal : la géométrie repose tout entière sur quelques axiomes. Niez ces axiomes, la science géométrique s'évanouit. Deux triangles de même base et de même hauteur sont égaux en surface, cela est vrai ; mais en supposant des points que nous nommons lignes, en supposant ces lignes disposées dans un ordre que nous nommons angles; à défaut de cet ensemble de rapports, le théorème géométrique n'a pas de sens.

209. La géométrie, considérée en elle-même, ou si l'on veut dans l'ordre purement idéal, repose sur le principe de contradiction. La vérité absolue de ce principe implique la vérité de la géométrie. Mais le principe de contradiction, comme tout ce qui tient à l'ordre purement idéal, fait abstraction de l'existence et ne s'applique à rien, pratiquement, si l'on ne suppose un fait sur lequel il se puisse appuyer. Le oui et le non simultanés sont impossibles, mais le principe ne résout ni pour ni contre les deux extrêmes ; il affirme que l'un exclut l'autre, voilà tout : contre le *oui*, si l'on suppose *non ;* contre le *non,* si l'on suppose *oui*, c'est-à-dire qu'il a besoin d'une condition,

d'un fait que seule l'expérience lui peut fournir. Ainsi de la géométrie : tous les problèmes, tous les théorèmes de cette science se rapportent à ce champ idéal que nous trouvons en nous ; cet idéal implique certaines conditions qui mènent à des conséquences déterminées, en vertu du principe de contradiction. Partout où ces conditions existent, les conséquences se réalisent nécessairement ; elles manquent, si les principes manquent. On pourrait définir les sciences idéales : un enchaînement de conséquences avec leurs principes, dans l'ordre du possible, mais non dans l'ordre des faits en eux-mêmes ; l'*enchaînement admis*, la science existe.

CHAPITRE XXX

LA SENSIBILITÉ PASSIVE.

—

210. La sensibilité active, c'est-à-dire la faculté de sentir, soulève des questions importantes en philosophie. La sensibilité passive, c'est-à-dire cette capacité que possèdent les objets de produire des sensations, ne nous semble pas offrir un moindre intérêt.

Tout ce qui existe peut-il être objet de sensation ? Avant de répondre, souvenons-nous que le mot : être objet de sensation, se peut entendre de deux manières ; il signifie, 1° déterminer une impression dans l'être sensible ; 2° être objet immédiat d'une intui-

tion sensible. La première définition s'applique à tout être capable de produire une impression; la seconde à celui-là seulement qui réunit les conditions que l'intuition suppose.

211. Produire l'impression, c'est *être cause*, voilà tout : or la causalité ne répugne point aux êtres simples. Nous admettons sans difficulté qu'un esprit puisse déterminer en nous une impression sensible; l'opinion contraire placerait Dieu dans l'impossibilité d'exercer son action sur notre âme sans l'intermédiaire des corps. Mais le nom de sensibilité passive ne conviendrait pas à la causalité dont il s'agit ici; cette causalité ne paraît point proprement sentie : le rapport de la sensation à l'être qui la produirait ne serait autre que le rapport d'un effet à sa cause.

212. Être objet immédiat d'intuition sensible, c'est se présenter à cette intuition comme un original à sa copie. Sous cet aspect, ce qui est étendu peut seul être objet de sensation, ce qui est étendu, c'est-à-dire ce qui contient en soi la pluralité combinée avec la continuité, condition nécessaire, absolue de la perception sensible, en tant que nos facultés sensitives sont en rapport avec les objets extérieurs.

213. Ainsi ce qui est simple ne peut être objet de perception sensible; l'affirmation contraire implique contradiction. Notre intuition sensible, à laquelle, d'instinct et par raison, nous supposons un objet réel, s'applique à cet objet comme s'il était essentiellement composé, comme appartenant à cet ordre que nous nommons de continuité : que si nous le convertissons

en objet simple, nous cessons de le considérer comme sensible; ce qui revient à nier son objectivité sensible, en même temps qu'on l'affirme. Supposer une faculté en exercice et la priver des conditions auxquelles ses fonctions sont nécessairement soumises, n'est-ce pas une contradiction flagrante?

214. On dira peut-être qu'il n'est pas nécessaire de transporter à l'objet les conditions du sujet, et que, partant, un objet, même simple, peut relever de la sensation; mais c'est jouer sur les mots. L'intuition sensible se rapporte à l'objet, ou ne s'y rapporte pas; si l'intuition se rapporte à l'objet, celui-ci ne peut être simple. Dans le cas contraire, nous voilà dans l'idéalisme que nous avons déjà plusieurs fois combattu dans cet ouvrage.

215. L'on répond : l'âme admet la représentation du composé; cependant elle est simple. Il faut observer que la perception subjective du composé n'est pas une même chose que la représentation objective. C'est ainsi que s'offrir objectivement comme pluralité ou percevoir la pluralité ne se peuvent prendre l'un pour l'autre. Notre âme perçoit la pluralité, et par cela même qu'elle la perçoit, elle ne saurait être multiple, elle est une : voilà pour le subjectif; quant à l'objectif, nous savons que si nos représentations sensibles n'ont pas toujours la réalité pour objet, elles se rapportent au moins à des objets possibles, c'est-à-dire que l'intuition n'est jamais entièrement vide : à défaut du réel, elle a besoin de s'exercer sur le possible.

216. Le monde externe, en tant que multiple, c'est-

à-dire en tant qu'il comprend un grand nombre d'êtres, et, de plus, en tant que susceptible de cet ordre que nous nommons continuité, peut être objet d'intuition sensible; l'expérience le prouve. Mais cette sensibilité passive ne lui est pas intrinsèquement nécessaire; je veux dire que Dieu pouvait disposer notre univers de telle sorte qu'il échappât à notre sens. Mon opinion s'appuie sur ce fait, que les rapports des êtres corporels sont variables. N'est-il pas évident que si ces rapports n'existaient point, ou n'étaient pas soumis aux conditions exigées par la représentation sensible, cette représentation ne saurait se réaliser, et que le monde serait dépouillé de sa perceptibilité sensible?

217. Les faits eux-mêmes viennent à l'appui de cette donnée purement philosophique. L'air devient visible par la condensation : il se raréfie et devient invisible; un liquide devient intangible en passant à l'état de vapeur. Les différences ne tiennent pas seulement à l'altération des objets, elles peuvent avoir pour causes les modifications de l'organe qui perçoit ces objets; on sait ce qui advient de la vue, aidée de certains instruments. Que si, dans l'état actuel des rapports que les êtres présentent, on observe ces transitions du sensible à l'insensible, pourquoi refuser d'admettre, sous ces rapports, la possibilité d'un changement radical qui placerait le monde corporel en dehors de l'ordre sensible?

218. Que les rapports des êtres qui composent l'univers corporel viennent à changer, le sensible peut devenir insensible, et *vice versâ*. Une multitude

d'êtres, inaperçus jusque-là, sembleront sortir du néant. Mais quoi! n'avons-nous donc que de simples conjectures? A mesure que le champ de l'expérience va s'élargissant, de nouveaux phénomènes se révèlent, qui font l'étonnement de la science elle-même; ainsi l'attraction magnétique, l'électricité, le galvanisme, etc. Domptés par l'intelligence et soumis à ses lois, ces agents imperceptibles opèrent des prodiges. Est-il donc insensé de croire que le Créateur aurait pu les soumettre aux lois de perceptibilité qui régissent les corps? Et ces agents, en connaît-on le nombre? A-t-on parcouru dans son entier l'échelle immense des êtres? La science a gravi quelques degrés à peine.

Perfectionner un de nos organes au moyen des instruments, c'est changer un de nos rapports avec le monde corporel qui nous entoure. Or, cette perfectibilité est indéfinie; à mesure que nous faisons un pas, l'horizon s'élargit et s'étend.

Quelle multitude d'êtres imperceptibles aujourd'hui qu'une simple modification de nos organes ou des lois de la nature découvrirait à nos regards! Vaste champ de conjectures et de méditations.

CHAPITRE XXXI

POSSIBILITÉ D'UNE SPHÈRE PLUS ÉTENDUE POUR LA SENSIBILITÉ ACTIVE.

—

219. Nous avons parlé de la sensibilité passive dans l'ordre du possible. Reste une question du même

genre relativement à la sensibilité active, dans les êtres soumis à d'autres conditions que l'âme pendant qu'elle est unie au corps. On comprend qu'il ne saurait être ici question que du possible; ce qui se passe dans la sphère des êtres avec lesquels nous ne sommes pas en communication nous est inconnu; nous en savons ce que Dieu nous a révélé, pas davantage. Or la révélation n'enseigne pas à philosopher, mais à bien vivre.

220. Examiner jusqu'à quel point la sensibilité active est possible dans une sphère différente de la nôtre, c'est toutefois plus qu'une question de plaisir ou de curiosité. Qui sait... peut-être en verrons-nous sortir quelque lumière inattendue sur la nature de ce phénomène dans ses rapports avec l'organisation corporelle. Il est d'ailleurs pour nous une raison particulière d'aborder ces questions.

Les jours accordés à l'homme sur la terre sont courts; nous voyons accourir avec une effrayante rapidité ce moment suprême où l'organisation fragile que nous appelons notre corps doit se dissoudre et laisser l'âme immortelle en présence de l'éternelle réalité. Cet être qui, au dedans de nous, sent, pense et veut, va donc se trouver dans un état nouveau. Quelles seront alors ses facultés? question pleine d'intérêt, question vivante, puisqu'il s'agit de nous, et de ce qui sera demain.

221. A cette question : un pur esprit est-il capable de sentir? on répond négativement, parce que, selon les définitions reçues, la sensibilité active ne se peut

exercer sans l'intermédiaire d'un corps. Peut-être serait-il possible de modifier cette réponse : je vais essayer.

Avant toutes choses, fixons le sens vrai des mots. On entend ordinairement par pur esprit celui qui n'est point servi par des organes. Or, dans le sens rigoureux, l'adjectif *pur* ne se doit appliquer qu'à ces esprits qui, non-seulement ne sont pas unis à des corps, mais qui ne sont point destinés à cette union : ainsi l'âme humaine est un esprit, mais elle n'est pas un pur esprit ; en tant qu'unie actuellement à des organes ou destinée à leur être unie.

Il semble à première vue qu'en nous enfermant dans la sphère du possible, il n'existe point de différence entre les deux significations données à l'adjectif *pur ;* en effet, si la sensibilité ne répugne pas essentiellement à l'âme séparée du corps, pourquoi répugnerait-elle aux autres esprits? La parité n'est pas certaine. Toutefois, et pour le moment, nous comprendrons, dans l'expression générale purs esprits, l'âme séparée du corps.

222. Qu'entendons-nous par ce mot : *sentir?* Il peut signifier deux choses : 1° recevoir une impression au moyen des organes ; 2° éprouver l'impression indépendamment de l'organe. Exemple : Je vois un objet : ce phénomène présente deux parties très-distinctes ; une affection que j'appelle *voir,* une sorte d'opération mécanique au moyen de laquelle l'objet vu transmet la lumière à la rétine, de sorte que celle-ci éveille dans le cerveau une impression déter-

minée. La première est un fait de mon esprit, la seconde une modification corporelle.

223. Il est vrai que si nous entendons par ce mot *sentir* recevoir l'impression d'un organe corporel, un esprit pur ne peut sentir; mais si l'on entend l'affection considérée subjectivement, abstraction faite du moyen par lequel cette affection se produit ou se communique, la question change de face. Pour la résoudre d'une manière affirmative ou négative, il est sans importance que les corps existent ou n'existent point.

224. Voici, dans ce cas, comment on doit la formuler : ces représentations, ces affections, que nous appelons sensibles, se peuvent-elles produire dans les purs esprits?

On voit sur-le-champ que la simplicité n'exclut point la faculté de sentir. Notre âme est sensible et simple en même temps. Le corps lui vient en aide, mais comme instrument; elle ne sent point *par le corps;* ce qui sent, c'est l'âme. L'action des organes se borne à poser les conditions de la sensibilité; de ces conditions résulte la sensation, en vertu d'un influx occasionnel ou physique. Donc, la simplicité ne prouve rien contre la possibilité des facultés sensibles; elle prouverait trop si elle prouvait quelque chose.

225. On conclut de là que rien ne s'oppose *intrinsèquement* à ce que Dieu communique aux purs esprits des facultés sensitives; il n'importe que ces facultés soient de représentation, celles, par exemple, qui nous mettent en rapport avec le monde matériel, ou

purement subjectives, comme le plaisir et la douleur.

226. Bien que ces fonctions relèvent, dans l'ordre actuel, de certaines lois organiques, à les considérer en elles-mêmes, en tant qu'elles sont une modification de notre âme, elles ne présentent avec le monde des corps aucun rapport essentiel. Ne semble-t-il pas contraire aux principes d'une saine philosophie d'établir, absolument, que l'âme séparée du corps ne saurait éprouver des affections de même espèce que les affections de cette vie? Or si l'âme séparée du corps les peut éprouver, pourquoi n'en serait-il pas de même des purs esprits?

Les facultés sensitives sont une sorte de moyen de perception d'un ordre inférieur; elles appartiennent à des êtres organisés et ne sont point exercées immédiatement par un organe corporel; loin de répugner à la simplicité, elles l'exigent; c'est pour cela, nous l'avons expliqué (liv. II, chap. II), que la matière est incapable de sentir. Des autorités graves en philosophie ont avancé que, par rapport aux sensations, la causalité de la matière est purement occasionnelle, appuyant leur opinion sur la difficulté d'expliquer comment le composé peut produire, dans un être simple, aucune espèce d'affections. Ainsi, loin qu'il y ait opposition entre la simplicité et les facultés sensitives, l'enchaînement est nécessaire; le composé ne peut sentir.

227. On se persuadera peut-être qu'il ne reste plus un doute sur la possibilité de la sensation, indépen-

damment des organes corporels, et que, pour avancer le contraire, il faudrait soutenir que Dieu ne peut produire par lui-même ce qu'il produit au moyen des causes secondes. Cette matière semble épuisée; nous l'avons effleurée à peine.

N'oublions pas qu'il s'agit seulement ici de la possibilité des facultés sensitives, en vue d'un attribut unique, la simplicité. La question se trouve considérablement restreinte, puisque nous ne pouvons la résoudre que sous un seul point de vue. La simplicité est une propriété négative. Dire qu'une chose est simple, c'est lui refuser des parties; ce n'est affirmer aucune propriété. On dit ce qu'elle n'est point, on ne dit pas ce qu'elle est. Ainsi, je crois qu'il serait à propos de restreindre la proposition; par exemple, au lieu de s'exprimer ainsi : « Les facultés sensitives ne répugnent pas à un pur esprit, » il serait plus exact d'employer cette formule : « Les facultés sensitives ne répugnent point à la *simplicité* d'un pur esprit. »

228. Il me semble que nous avons trouvé le véritable point de vue. Poser autrement la question, c'est confondre les idées et s'exposer à résoudre des problèmes sans données suffisantes. Pourquoi, s'il n'y a point opposition entre la sensibilité et la simplicité, y en aurait-il entre la sensibilité et tout autre attribut inconnu? Ceci ne s'applique point à l'âme humaine, que nous savons capable de sentir, mais aux esprits dont nous ne connaissons ni l'essence, ni les facultés perceptives.

229. Un des caractères distinctifs de la perception sensitive, c'est de s'appliquer à des objets individuels; non en ce qui touche à leur essence, mais en tant que ces objets présentent certaines dispositions susceptibles de changement sans que leur nature intime soit affectée. L'étendue elle-même, que nous objectivons par réflexion comme par instinct, est plutôt un résultat des rapports établis entre les êtres qui forment le composé, qu'elle n'est ces êtres mêmes. Cela prouve que les facultés sensitives occupent dans l'ordre de la perception le dernier degré. Elles ont, en effet, pour unique fonction d'indiquer à l'être qui les possède une certaine disposition des objets externes, sans leur rien révéler sur leur nature intime. Les purs esprits sont placés au premier rang dans l'échelle des êtres doués de perception; or le caractère distinctif de l'intelligence est de pénétrer la nature intime des choses; il se pourrait donc que la faculté sensitive répugnât à des intelligences plus élevées que la nôtre, non en raison de leur simplicité, mais en raison de leur manière de percevoir.

230. Cette conjecture se peut établir sur l'analogie; étudions ce qui se passe en nous. Les représentations sensibles sont quelquefois des auxiliaires utiles de la perception purement intellectuelle; mais combien de fois aussi ne sont-elles pas un sujet de trouble et d'embarras! Nous l'avons éprouvé dans nos méditations sur les matières abstraites. On peut comparer ces représentations à des ombres qui se placent entre l'œil intellectuel et l'objet; la nécessité de les écarter

sans cesse affaiblit et retarde la perception. Nous voulons, par exemple, arrêter sur la causalité notre pensée. Il est clair que, dans cette idée abstraite, la représentation sensible ne semblerait point devoir trouver place; et cependant elle nous obsède. C'est le mot *causalité* lui-même, écrit ou parlé; c'est l'image d'un homme en mouvement; c'est un agent quelconque; nous ne pouvons nous défaire de la représentation sensible. A chaque instant notre esprit se voit forcé de se dire : « Ceci n'est pas l'idée de causalité; c'est une comparaison, c'est un mot, c'est une image. » Une invincible illusion le pousse à confondre le particulier avec l'universel, le contingent avec le nécessaire, l'apparence avec la réalité.

231. Concluons de là que si les facultés sensitives semblent répugner à la nature des purs esprits, il faut en chercher la cause dans le caractère propre de leur intelligence, trop parfaite pour cette dualité perceptive que nous sentons en nous. L'objet de l'entendement est l'essence de la chose, *quidditas* selon la scolastique; or les représentations sensibles ne nous en disent rien. Elles nous en présentent un seul aspect, la perception de l'étendue; quant aux autres sensations, ce que l'on éprouve est plutôt un fait subjectif, rapporté d'instinct ou par raison à des causes externes, qu'une perception distincte de la disposition réelle des objets.

232. Nous venons d'établir que les intelligences d'un certain degré ne sauraient admettre des facultés sensitives; ajoutons que si les sensations n'avaient

l'étendue pour fondement, elles ne nous apprendraient rien, même sur l'aspect et la disposition du monde extérieur. Comprend-on le monde des corps sans l'étendue? Or nous avons démontré (chap. II) que l'étendue, bien qu'elle soit le fondement de certaines sensations, n'est pas l'objet direct et immédiat de la sensation; donc ce qui, dans les facultés sensitives, nous fait percevoir la réalité des objets, ou du moins quelque chose de leur réalité, n'est point proprement sensible. Donc, si tel est le caractère de la perception intellectuelle, que l'objet de cette perception soit la réalité des choses, plus une intelligence sera élevée, plus elle se trouvera loin de la sensation; donc il se peut concevoir que les facultés intellectuelles et les facultés sensitives soient incompatibles dans le même sujet.

233. Jetons un coup d'œil sur l'ensemble des êtres; observons ce qui se passe à mesure qu'ils sont plus parfaits; nous comprendrons mieux l'observation précédente.

Dans les êtres, l'isolement est un caractère d'imperfection : celui-là est au dernier degré de l'échelle que nous concevons rigoureusement, absolument enfermé dans sa propre existence, complétement inerte et stérile sans activité, soit extérieure, soit intérieure; une pierre, par exemple. La pierre existe avec sa forme déterminée; elle est ce qu'on l'a faite, rien de plus, conservant la forme qu'elle a reçue, mais sans activité pour se communiquer à d'autres êtres; sans conscience de ce qu'elle est; complétement passive

dans tous ses rapports; elle reçoit, mais ne donne ni ne peut donner; c'est ainsi, du moins, que nous le concevons.

234. A mesure que les êtres s'élèvent dans l'échelle de perfection, l'isolement cesse ; avec les propriétés actives se combinent les propriétés passives; nous entendons parler ici des agents corporels. Bien que ces agents ne s'élèvent pas encore jusqu'à l'ordre des êtres *vivants*, ils prennent toutefois une part active à la production des phénomènes qui sortent du grand laboratoire de la nature. Ces êtres ne sont pas seulement comme essence, mais comme puissance. Divers et multiples dans leurs rapports, ils ne concentrent point en eux leur être, mais le communiquent en quelque sorte autour d'eux.

235. Les êtres organisés nous présentent déjà une nature plus expansive. La vie est une expansion continue. L'être vivant franchit les limites de sa propre existence, puisqu'il porte en lui les germes qui doivent le reproduire. Non-seulement il est pour lui-même, mais il est pour d'autres êtres que lui ; imperceptible anneau de l'immense chaîne de la nature ; mais cet anneau vibre, si je puis m'exprimer ainsi, et ces vibrations se propagent et vont se prolongeant jusqu'aux limites extrêmes du fini.

236. Lorsqu'elle s'élève à la sensation, la vie prend des proportions plus vastes encore; l'être qui sent porte, pour ainsi dire, l'univers en lui. Par la conscience, il se met en rapport avec le monde sensible tout entier. La perception est immanente, c'est-à-dire

qu'elle a son terme dans le sujet même : mais à la subjectivité vient s'unir l'objectivité, par laquelle l'univers se réfléchit en un point. Dès ce moment, l'être n'existe pas seulement en soi ; il est en quelque sorte les objets qu'il perçoit, et c'est ainsi que se vérifie cette proposition si profonde des scolastiques : « Ce qui connaît est la chose connue. » Les sensations présentent une certaine hiérarchie. D'autant plus parfaites qu'elles sont moins subjectives, les plus nobles nous mettent en communication avec les objets considérés en eux-mêmes ; elles ne se bornent pas à les expérimenter dans leur action, elles les font connaître tels qu'ils sont.

237. L'objectivité des sensations a une base, l'étendue : or l'étendue ne relève pas des sens d'une manière immédiate ou directe ; ce qu'elle manifeste à l'extérieur, si je puis m'exprimer ainsi, n'est point à proprement parler du domaine de la sensation. Cette étendue à laquelle nous devons les premiers éléments de la réalité des êtres, en tant qu'elle présuppose un certain ordre, une certaine disposition de ces êtres, est plutôt objet d'intelligence que de sensibilité. La sensation défaille et la science naît. Or la science ne se contente point de ce qui paraît. Elle veut pénétrer la réalité des choses ; elle ne s'arrête pas au subjectif, elle passe à l'objectif ; que si la réalité se dérobe à ses recherches, elle s'élance et va cherchant dans les régions du possible.

238. De ce coup d'œil que nous venons de jeter sur l'ensemble des êtres, il ressort que leur perfec-

tion est proportionnelle à leur expansion ; qu'à mesure qu'ils sont plus parfaits ils sortent davantage de la sphère individuelle et exercent une action plus étendue. C'est pourquoi, plus la perception est élevée, moins elle est subjective ; son degré inférieur, la sensation, s'arrête à ce qui est éprouvé par le sujet qui perçoit ; son plus haut degré, l'intelligence, fait abstraction de la sensation et cherche la réalité comme son objet propre.

239. Concluons : s'il nous était donné de connaître la nature intime des purs esprits, peut-être verrions-nous que les facultés sensitives leur sont incompatibles en vertu de la perfection de leur intelligence, et que les analogies que nous prétendons établir sur le caractère de nos perceptions ne sauraient avoir aucune valeur, puisqu'il s'agit d'un mode de compréhension plus parfait que le nôtre. Quoi qu'il en soit, convenons que la question, restreinte au point de vue de la simplicité, serait bien imparfaitement résolue, et tirons, des considérations qui précèdent, cette conséquence pratique : ne pas affirmer légèrement la possibilité des choses quand nous ne connaissons leur nature que d'une manière imparfaite.

240. Jusqu'ici nous n'avons parlé que *de la possibilité intrinsèque;* que faut-il penser de la réalité? Cette question ne peut être résolue qu'à l'aide de l'expérience ; or les faits nous manquent, parce que nous ne sommes en communication immédiate ni avec les âmes séparées des corps ni avec les purs esprits.

241. Devons-nous croire que l'âme, aussitôt qu'elle abandonne le corps, soit dépouillée de toute faculté sensitive ? les purs esprits ne possèdent-ils aucune de ces facultés? Nous trouverons une sorte de réponse à cette question, non dans la nature des choses, mais dans la fin à laquelle ces facultés sont destinées.

L'organisme, auquel l'âme préside durant cette épreuve rapide qu'on appelle la vie, est soumis aux lois générales de l'univers corporel. Pour exercer comme il convient ses fonctions, l'âme doit être dans une communication incessante, tant avec son propre corps, qu'avec les corps qui l'entourent ; douée d'une sorte d'intuition sensible des relations du monde matériel, avertie par la douleur de tout désordre survenu dans les organes, et se laissant guider par le sentiment du plaisir comme par un instinct qui, dirigé, réglé par la raison, peut la conduire à l'accomplissement des lois naturelles.

Dès qu'elle est séparée du corps, il n'existe pour l'âme aucune raison d'éprouver ces affections, puisqu'elle n'en a pas besoin pour se diriger dans ses actes.

De cette considération, qui me semble applicable aux purs esprits, ne peut-on tirer au moins une conjecture sur la différence qui doit exister entre l'âme humaine soumise encore aux lois de l'organisme et les êtres spirituels qui ne sont unis à aucun corps ? Simple conjecture, nous nous hâtons de le répéter. En effet, est-il absolument impossible à l'âme séparée du corps, est-il impossible aux purs esprits de

se mettre en rapport avec la matière? nul ne le sait.

Qui peut affirmer que les affections sensibles ne leur sont pas nécessaires pour des fins hors de notre portée? J'admets que les rapports dont il s'agit n'existent pas; il ne suit point de là que les affections sensibles soient inutiles, soit aux purs esprits, soit à l'âme humaine; au contraire, autant qu'il est permis d'énoncer une opinion sur ces matières, il nous semble qu'ôter à l'âme les sentiments et l'imagination, c'est la dépouiller de ses facultés les plus belles. Facultés, remarquons-le bien, qui non-seulement viennent en aide à l'intelligence, mais qui sont le mobile puissant d'un grand nombre de ses actes.

242. Nous concevons difficilement ce qu'est la douleur ou le plaisir en dehors des affections sensibles. Dans la volonté purement intellectuelle, nous n'apercevons autre chose que le vouloir ou le non-vouloir : actes de rapport éminemment simples, qui n'ont pas même pour nous la signification d'attrait ou de répulsion. Bien souvent, en effet, nous voulons ce qui nous déplaît et nous avons du plaisir à ce que nous ne voulons pas. Donc, vouloir et ne pas vouloir n'impliquent point attrait ou répulsion, et loin de dépendre de ces affections contraires, ils peuvent être en opposition avec elles.

243. On dira peut-être : Cherchez la raison de cette dissidence dans l'opposition qui règne entre les facultés sensibles et les facultés intellectuelles. Observation vraie, mais qui n'infirme en rien la doctrine que nous venons d'exposer. Il est de fait que la

volonté purement intellectuelle, en opposition avec les affections sensibles, n'implique point le plaisir et n'exclut pas la douleur. Cette volonté triomphe, il est vrai, en vertu du libre arbitre; triomphe semblable à celui du maître qui, forcé d'exiger l'obéissance sous des peines sévères, souffre en même temps qu'il obtient l'exécution des ordres qu'il a donnés. Donc, qui pourrait dire que la volonté, même après cette vie, ne sera pas accompagnée d'affections pareilles à celles qu'elle éprouve aujourd'hui, affections dégagées toutefois de la partie grossière que le corps, lourd fardeau de l'âme, y mêle? Pour moi, je n'y vois pas de répugnance intrinsèque; que s'il était permis de résoudre de sentiment une question de philosophie, j'affirmerais que ce noble et sublime ensemble de facultés que nous nommons *le cœur* ne descend point dans le sépulcre, et qu'il s'envole avec notre âme aux régions sereines de l'immortalité.

244. Quant à l'imagination, faculté mystérieuse et féconde, peintre sublime dont l'inépuisable pinceau, non-seulement vivifie le monde réel, mais peut créer à son gré des mondes nouveaux et déployer aux yeux de l'âme ravie les plus resplendissants panoramas, pourquoi supposer qu'elle abandonne l'âme quand l'âme abandonne le corps? Pourquoi les harmonies ineffables de la nature ne pourraient-elles un jour être perçues d'une manière sensible? Gardons-nous d'aventurer nos affirmations sur les secrets de Dieu; mais gardons-nous aussi de poser des limites à la toute-puissance. Une saine philosophie ne

multiplie point outre mesure les affirmations; mais elle évite de circonscrire, dans la faible raison de l'homme, la sphère du possible.

CHAPITRE XXXII

PÉNÉTRABILITÉ DES CORPS.

—

245. Plus on médite sur le monde corporel, plus cette vérité devient frappante, qu'un grand nombre de ses rapports sont contingents; d'où la nécessité de recourir à une cause supérieure de laquelle ils relèvent. Il n'est pas jusqu'aux propriétés les plus absolues en apparence qui, soumises à l'examen de la raison, ne perdent ce caractère. Quoi de plus absolu, par exemple, que l'impénétrabilité du corps? et cependant, qu'est-elle après l'analyse? un fait d'expérience qui n'a pas sa raison dans la nature des choses, et qui, par lui-même, peut être ou n'être point, sans qu'il y ait contradiction.

246. Deux ou plusieurs corps ne peuvent occuper dans le même temps un même lieu; voilà ce qu'on entend par impénétrabilité. Observons d'abord que cette définition n'a pas de sens pour ceux qui ne font point de l'espace une réalité indépendante des corps. En effet, si le lieu, comme espace pur, n'est rien, parler *d'un lieu en lui-même*, abstraction faite des corps, c'est ne rien dire. Dans ce cas, l'impénétra-

bilité n'est autre chose qu'un certain rapport ou des corps ou des idées.

247. Il convient, avant tout, de distinguer entre l'ordre réel et l'ordre purement idéal. Classons l'impénétrabilité sous deux chefs, physique et géométrique. L'impénétrabilité physique est celle qui frappe nos yeux dans le monde des corps. L'impénétrabilité géométrique est purement idéale. Deux boules de métal ne peuvent occuper un même lieu : voilà l'impénétrabilité physique. Les idées de deux boules nous présentent deux étendues qui s'excluent mutuellement dans la représentation sensible : voilà l'impénétrabilité géométrique. Imaginons que ces deux dernières s'ajustent parfaitement : elles ne sont plus deux, mais une seule boule; imaginons que l'une occupe une portion de l'autre : il résulte une figure nouvelle, ou, si l'on veut, l'une devient une partie de l'autre, et, partant, se trouve contenue dans l'idée qui la représente, comme, par exemple, si la plus petite entre dans la plus grande. On le voit, les deux suppositions présentent les boules comme se pénétrant en tout ou en partie; mais, par *se pénétrer*, on veut seulement désigner ici, dans l'une des boules, considérée comme un espace pur, certaines parties dans lesquelles l'autre boule, considérée de la même manière, se fait sa place. L'impénétrabilité géométrique suppose séparation entre les deux objets, et n'existe que lorsqu'ils sont séparés; auquel cas l'impénétrabilité existe de nécessité absolue. Supposer le contraire serait affirmer la séparation et la non-

séparation, ce qui est contradictoire. Donc, l'impénétrabilité géométrique ne prouve rien en faveur de l'impénétrabilité physique, car la première n'existe que dans le cas où elle est présupposée, c'est-à-dire exigée sous peine de contradiction ; il est évident que la même chose aurait lieu dans la réalité ; deux corps séparés ne se peuvent pénétrer l'un l'autre tant qu'ils sont séparés. Donc, sur ce point, l'ordre idéal ne nous apprend rien de l'ordre réel.

248. Mais, dans l'ordre réel, la pénétrabilité existe-t-elle ? Une boule métallique, par exemple, pourrait-elle pénétrer dans une boule de même nature, comme nous plaçons l'une dans l'autre deux boules géométriques ? Observez qu'il ne s'agit point ici de l'ordre régulier, l'expérience dément cette supposition, mais de l'essence même des choses. Dans ce cas, j'ose affirmer qu'il n'existe à supposer les corps pénétrables aucune contradiction. Oui, l'analyse nous fera voir que l'impénétrabilité n'est point de l'essence des corps.

Nous avons vu déjà que l'idée de lieu, en tant qu'espace, est une abstraction. Donc cette supposition, par laquelle on attribue à chaque portion de matière en particulier une certaine étendue, laquelle remplit un certain espace, nécessairement, absolument, et de telle sorte qu'il lui soit impossible d'admettre une autre portion de matière en un même temps et dans un même lieu, est purement imaginaire. La position des corps, en général, est l'ensemble de leurs rapports. L'étendue particulière de

chacun d'eux n'est autre chose que l'ensemble des rapports de leurs parties entre elles, points inétendus ou d'une petitesse infinie dont nous pouvons nous rapprocher par une division infinie.

Un ensemble de rapports entre des êtres indivisibles ou infinitésimaux, voilà ce qui constitue ce que nous nommons l'étendue et l'espace, enfin tout ce que comprend le champ si vaste de la représentation sensible. Ces rapports, savons-nous s'ils ne sont point variables? Oserons-nous établir notre expérience comme la limite extrême de la nature des choses?

L'univers n'a point été calqué sur notre expérience. Nous l'avons acquise en étudiant l'univers. Dire qu'il n'existe rien, qu'il ne peut rien exister en dehors de ce qu'elle atteste, c'est faire du *moi* le type des choses; c'est placer dans le *moi* les lois qui régissent le monde comme de simples émanations de notre être. Orgueil insensé pour l'homme mortel, fugitive étincelle qui ne fait qu'apparaître et s'éteindre; orgueil insensé pour un esprit qui, malgré sa grandeur et sa force, sent bien qu'il ne peut se soustraire à ces lois, à ces phénomènes qu'il voudrait regarder comme son propre ouvrage.

CHAPITRE XXXIII

UN TRIOMPHE DE LA RELIGION SUR LE TERRAIN DE LA PHILOSOPHIE.

—

249. Il suit de ce qui précède que les objets, en

tant qu'étendus, impliquent deux choses : multiplicité et continuité. La première de ces qualités est absolument nécessaire; elle suppose des parties distinctes. Or ce qui est distinct ne peut être identique. La continuité, relevant de l'impression sensible, n'est pas essentielle aux choses étendues; elle résulte d'un ensemble de rapports, nécessairement enchaînés dans l'ordre actuel de sensibilité, mais qui ne sont pas nécessaires d'une manière absolue dans l'ordre réel. La philosophie transcendantale, s'élevant au-dessus des représentations, abandonnant le phénomène pour contempler les êtres en eux-mêmes, considère ces rapports comme de simples faits qui pourraient cesser d'être. Ainsi la correspondance du phénomène avec la réalité se trouve sauvegardée; le monde intérieur s'harmonise avec le monde extérieur; mais on ne transporte point à celui-ci les conditions subjectives du premier. Une chose peut être nécessaire par rapport à la représentation sensible, et ne l'être point en soi et d'une manière absolue.

250. Arrivé à ces hauteurs, l'esprit humain voit se dérouler devant lui comme un nouvel univers. Disons-le, dans la joie de notre cœur, cette découverte apporte une preuve nouvelle en faveur du dogme catholique, et nous rend plus évidente et plus chère sa lumineuse infaillibilité. Nous apprenons ainsi à nous défier d'une philosophie orgueilleuse, et toute de surface, qui croit découvrir une contradiction partout où des ombres augustes viennent arrêter ses regards.

251. Il est un mystère que l'Église catholique célèbre avec toutes les pompes, toutes les manifestations du respect et de la foi! Mystère de l'amour par excellence, résumé sublime et profond du symbole chrétien tout entier.

L'incrédule a vu nos saints tabernacles, et dans son ignorance il a dit : « Monument de superstition! l'homme adore une absurdité. »

Que l'on me pardonne si je semble empiéter sur les droits de la théologie; mais l'occasion me semble si belle d'en finir avec certaines difficultés sans cesse soulevées, que je ne saurais y résister; le sujet, d'ailleurs, vaut bien qu'on s'y arrête; je serai bref.

252. Le mystère eucharistique est un fait surnaturel; ni la faible raison de l'homme ne le saurait comprendre, ni sa parole l'expliquer. Il ne s'agit donc point ici d'expliquer philosophiquement un mystère (qui oserait égarer si haut sa vanité?), mais uniquement de savoir si le mystère eucharistique est absurde en soi, c'est-à-dire intrinsèquement contradictoire, ce qui impliquerait l'erreur, car la toute-puissance elle-même ne va pas jusqu'à réaliser l'absurde. Le fait, bien qu'en dehors des lois de la nature, est-il possible? la question est là; dès lors, elle entre dans le domaine de la critique. Admet-il Dieu, l'incrédule doit admettre sa toute-puissance; ce qui reste à discuter, ce n'est donc point si Dieu peut ou ne peut pas faire le miracle, mais s'il l'a fait.

253. Difficultés soulevées contre l'auguste mystère de l'Eucharistie. Un corps existe en dehors des con-

ditions auxquelles les autres corps sont soumis; il ne produit aucune des impressions sensibles que les autres corps produisent; il se trouve en même temps en plusieurs lieux. Pour résoudre ces difficultés, précisons les idées.

254. Et d'abord, que l'on se rappelle la théorie de la sensibilité que nous avons exposée dans ce volume; on comprendra combien ces objections sont futiles.

Sous les espèces sacrées, un corps existe, que nos sens ne peuvent atteindre; il y a miracle, j'en conviens; mais impossibilité, je le nie. Il n'existe, nous l'avons prouvé, nul rapport nécessaire entre les corps et notre faculté de sentir; ce dont il s'agit ici ne saurait s'expliquer par aucune propriété intrinsèque soit de l'esprit, soit de la matière. Il nous faut invoquer une cause supérieure libre; mais cette cause peut suspendre les rapports qu'elle établit. A ce point de vue, la question se réduit à ceci : Est-il au pouvoir de la toute-puissance qu'un corps n'excite point en nous les phénomènes de la sensibilité; en d'autres termes, Dieu peut-il suspendre les lois qu'il a librement établies?

Que l'on nous dise s'il est deux solutions possibles? Il faut la résoudre affirmativement ou nier la toute-puissance.

255. Pour établir que le dogme eucharistique est une impossibilité, il s'agirait de prouver ce qui suit :

Qu'enlever à la matière la sensibilité passive, c'est détruire le principe de contradiction.

Que les rapports de nos organes avec les objets sont intrinsèquement immuables.

Qu'il est nécessaire, d'une manière absolue, que les impressions soient transmises aux facultés sensitives de l'âme par les organes, et que jamais il n'en peut être autrement.

Si l'on n'établit la vérité de ces trois propositions, les objections contre le dogme eucharistique tirées des phénomènes de la sensibilité tombent toutes à la fois; bien plus, qu'une de ces propositions ne puisse être prouvée, toutes les difficultés se trouvent résolues. En effet, il est trois causes de changement ou de modification dans les phénomènes dont il s'agit.

1° Absence des dispositions nécessaires au corps pour être objet de sensibilité.

2° Interruption des rapports ordinaires entre nos organes et le corps.

2° Non-transmission des impressions organiques aux facultés sensitives.

Ainsi, que l'une des trois premières propositions soit fausse, et l'incrédule est réduit au silence.

256. Or il est impossible de prouver ces propositions; le tenter serait à la fois se préparer un échec et faire preuve d'une ignorance profonde des phénomènes de la sensibilité; ce serait montrer qu'on n'a même pas une teinte légère de philosophie. Quoi qu'il en soit, je n'insisterai pas sur ce point; je crois l'avoir suffisamment éclairci dans les deux livres qui forment ce volume.

257. La solution donnée dans les chapitres précé-

dents devrait suffire. On élève des difficultés sur l'état extraordinaire d'un corps privé des conditions d'étendue auxquelles les autres corps sont soumis ; mais dans le mystère on suppose la correspondance de ce corps avec nos sens suspendue ; or, comme nous n'entrons en rapport avec le monde extérieur qu'à l'aide des sens, de quel droit proclamer l'absurdité de ce qui échappe à leur appréciation? Pour percevoir l'étendue, nous avons besoin qu'elle nous soit sensible ; il nous est donc impossible de rien affirmer sur l'étendue d'un objet qui ne tombe point sous nos sens.

Cette réponse pouvait couper court aux objections ; elle n'est pas la seule.

258. Qu'est-ce-que l'étendue? En réalité, c'est un ensemble de rapports entre les êtres qui composent ce qui est étendu. Ces rapports ne sont pas intrinsèquement nécessaires, nous l'avons prouvé. Dieu peut donc les changer. On le voit, cette question finit et se résume comme la première. La toute-puissance divine peut-elle suspendre, changer ou détruire des rapports qui ne sont pas intrinsèquement nécessaires? Il est évident qu'elle le peut. Nous voilà de nouveau hors du terrain philosophique ; nous voilà dans le champ des faits, ou, si l'on veut, dans l'examen des raisons de croire.

259. L'objection tirée de l'impossibilité, pour les corps, d'être présents en plusieurs lieux à la fois, rentre au fond dans l'objection précédente, bien qu'elle paraisse plus difficile à résoudre. Occuper un

lieu, dans le sens que nous donnons à ce mot aujourd'hui, c'est occuper, relativement à l'étendue des autres corps, une étendue propre, dans la forme et avec les rapports ordinaires. Admettez un corps soumis à d'autres conditions, soit de rapports, soit d'étendue, la supposition de laquelle on tire l'impossibilité, pour lui, d'être à la fois en plusieurs lieux, disparaît. Donc, s'il est prouvé que la toute-puissance divine peut changer et même détruire ces rapports, nous pouvons admettre sans contradiction que les conséquences qui devaient résulter de ces rapports manquent aussi.

260. Ainsi les distinctions des scolastiques entre les deux espèces de l'étendue, *in ordine ad se*, *et in ordine ad locum*, entre l'étendue susceptible de quantité et l'étendue sacramentelle, subtilités vaines aux yeux d'une philosophie sans profondeur; subtilités imaginées, disait-elle, pour éluder la difficulté plutôt que pour la résoudre, n'étaient rien moins que des observations pleines de sens et de génie. Une analyse attentive du phénomène et de la réalité dans l'ordre sensible vient, d'une manière éclatante, en confirmer l'exactitude. Je ne prétends point que ces distinctions fussent toujours comprises dans les écoles; qu'elles eussent, dans la pensée des scolastiques, toute la clarté, toute la vérité, toute la portée que nous sommes forcés de leur reconnaître, et surtout qu'elles fussent toujours accompagnées de l'esprit d'analyse critique qu'elles comportent. Faisons abstraction du mérite des hommes, pour nous attacher au fond des choses;

moins on supposera d'intelligence philosophique dans ceux qui les employaient, plus notre admiration sera profonde pour cette religion qui sait imposer à ses défenseurs de ces pensées fécondes que les siècles suivants doivent mûrir et féconder. Les écoles disputaient vivement sur l'étendue, sur les accidents, sur les facultés sensitives; le dogme catholique enseignait une vérité contraire à toutes les apparences : c'était comme une sorte de stimulant qui poussait les intelligences à creuser plus au fond, à saisir, à scruter de plus près la différence qui sépare le phénomène de la réalité, à mesurer la distance entre le contingent et le nécessaire. Ainsi l'auguste mystère posait à la philosophie des questions qui, sans lui, ne se seraient probablement jamais offertes à l'entendement de l'homme.

261. Bacon a dit avec autant de vérité que de profondeur : « Peu de philosophie éloigne de la religion; beaucoup de philosophie y ramène. » Chose merveilleuse, et que l'histoire de l'esprit humain, durant dix-huit siècles, atteste à chaque page, les objections les plus graves soulevées contre le catholicisme, loin de l'atteindre ou de l'ébranler, se trouvent à la fin renfermer quelque verité qui le confirme. Le secret pour forcer l'erreur à rendre témoignage, c'est d'aller jusqu'au fond de l'objection elle-même et de l'examiner sous tous ses aspects. Le péché originel est un mystère; mais ce mystère explique le monde moral et matériel tout entier; l'incarnation est un mystère; mais ce mystère répand un

jour merveilleux sur les traditions de la famille humaine; la foi est pleine de mystères; mais la foi satisfait à une des plus grandes et des plus puissantes nécessités de la raison; la création est un mystère: mais ce mystère débrouille le chaos, nous fait comprendre l'univers et nous donne le mot de l'humanité. Le christianisme n'est qu'un ensemble de mystères; mais ces mystères se rattachent par des liens occultes à tout ce qu'il y a de grand, de sublime, de beau, de tendre dans le ciel et sur la terre; ils se rattachent à l'individu, à la famille, à l'ordre social; ils se rattachent à l'entendement, au cœur, au langage, à la science, aux arts, à tout ce qui vit en nous, à tout ce qui sent, à tout ce qui pense; ils se rattachent à Dieu.

Le penseur qui méconnaît la religion ou même qui cherche à la combattre la trouve à l'entrée comme à la sortie des voies mystérieuses de l'existence; auprès du berceau de l'enfant comme sous les portiques de la mort et parmi les sépulcres; dans le temps comme dans l'éternité, expliquant toutes choses d'un mot; écoutant, impassible, les divagations de l'ignorance et les blasphèmes de l'impie; attendant, sans trouble et sans défaillance, que le cours des siècles vienne donner raison à celui qui, antérieurement à tous les siècles, était la raison même.

CHAPITRE XXXIV

CONCLUSION ET RÉSUMÉ.

262. Avant de commencer le traité des idées, arrêtons-nous un instant sur l'idée de l'étendue.

Nous constaterons, en préparant des recherches nouvelles, quel fruit nous avons recueilli de nos précédents travaux.

La fécondité scientifique de cette idée, le rang qu'elle occupe dans notre esprit nous révèlent la distance qui sépare l'impression sensible de la perception intellectuelle. Nous ne savons, nous ne pouvons savoir si cette idée féconde précède en nous toute impression. Si elle est antérieure, nous n'en avions point conscience; et, sous ce rapport, dire qu'elle est une idée innée, c'est avancer une proposition sans preuves.

Ce que l'on peut affirmer toutefois, c'est qu'il y a là deux ordres de phénomènes internes entièrement distincts ; que la sensation n'a pu produire l'idée; que l'idée est supérieure à l'impression externe et même à l'intuition interne sensitive, et, partant, que si l'idée ne préexistait pas dans l'intelligence, elle n'a pu naître de la sensation comme un effet de sa cause.

263. Nous voilà donc passant de l'ordre des sensations à l'ordre des idées; transition importante !

Nous voilà découvrant dans notre esprit un nouvel ordre de faits. Que ces faits préexistent à l'impression, qu'ils se produisent au contact de l'impression, il n'importe! Dans le premier cas, l'intelligence nous apparaît comme enfermant des germes qui n'attendent pour éclore que la chaleur et la vie; dans le second, comme portant en elle la fécondité qui les produit. Être sublime et privilégié parmi les êtres, qui, d'un seul élan, franchit les régions de la matière ou s'éveille au contact des impressions extérieures, pour une vie nouvelle que ce monde lui-même ne peut contenir.

264. Dans ce sens, il existe des idées innées; idées que la sensation n'a pu produire. Dans ce sens, toutes les idées générales et nécessaires sont innées, car elles ne peuvent émaner de la sensation. La sensation n'est qu'un phénomène, un fait particulier, contingent, et, partant, incapable de produire une idée générale, l'idée des rapports nécessaires des êtres. La vue ou la représentation imagée d'un triangle est un phénomène contingent qui ne nous apprend rien sur les rapports nécessaires des côtés et des angles entre eux. Pour arriver à percevoir ces rapports et leur nécessité, il faut quelque chose de plus; ce quelque chose, qu'on l'appelle idées innées, force, activité, fécondité de l'esprit, comme on voudra, il est certain qu'il existe, qu'il n'a pu naître de la sensation, qu'il relève d'un autre ordre de faits que les phénomènes sensibles, et qu'il leur est infiniment supérieur.

265. Après nos recherches si prolongées sur les

phénomènes de la sensation, nous nous trouvons enfin en présence d'une idée, l'étendue, idée lumineuse, fondement de la science mathématique et de ses applications aux lois de la nature.

Ainsi donc il semblerait que l'esprit humain, pour ses rapports avec le monde matériel, ne possède qu'une seule idée, une idée mère : celle de l'étendue. Modifiée en mille manières, celle-ci engendre toute science ayant la matière pour objet. Le monde des corps tout entier repose sur cette idée ; toute connaissance physique émane d'elle : idée pure avec ses rapports nécessaires, ses ramifications nécessaires ; lumière que le roi de la création a reçue de Dieu pour connaître, pour admirer les merveilles de son domaine.

266. Cette simplicité merveilleuse au milieu d'une multiplicité si compliquée, nous la retrouverons dans un autre ordre d'idées. De là cette conséquence : que l'édifice tout entier des sciences humaines, que toutes nos connaissances reposent sur un petit nombre d'idées mères, sur deux peut-être. Ces idées ne sont point des représentations sensibles, mais des intuitions pures ; elles ne se peuvent décomposer, mais elles s'appliquent à une infinité de choses ; elles ne se traduisent point à l'aide des mots, comme un ensemble de conceptions ; par rapport à ces idées, la parole ne saurait être qu'une sorte d'excitant, un moyen d'action pour l'esprit, un avertissement de se recueillir, de remarquer qu'il porte la lumière en lui-même, et, pour ainsi dire, de tirer de lui la science qu'il possède déjà.

Cherchez à définir l'étendue, l'idée par laquelle nous percevons cet ordre phénoménal qui ne se peut exprimer par la parole, et sur lequel toutefois notre expérience sensible, et la géométrie elle-même, reposent : les expressions vous manquent. *Des parties hors les unes des autres*, dites-vous ; mais quel sens donnez-vous à ce mot *parties*, aux mots *dedans et dehors*, si vous n'avez point l'idée de l'étendue? Au contraire, désignez une chose étendue, faites que l'esprit auquel vous vous adressez se recueille et qu'il exerce sa faculté de généralisation. Ce triangle est-il ce quadrilatère? non. Sont-ils étendus tous deux? oui. Cette superficie est-elle ce volume? non. Sont-ils étendus tous deux? oui. Tous les triangles sont-ils différents des quadrilatères? oui. Toutes les superficies, tous les volumes ont-ils une étendue? oui. Comment s'est faite, dans votre intelligence, la transition d'un fait particulier à tous les faits de même genre? La transition du contingent au nécessaire? Avez-vous expliqué ce qu'est l'étendue? non. Avez-vous expliqué le pourquoi des rapports que ces choses différentes ont entre elles? non. Donc, vous n'avez fait qu'éveiller l'activité de l'esprit ; vous avez dirigé son attention vers l'idée générale d'étendue ; cette idée, l'esprit l'applique à diverses choses qui diffèrent entre elles, et il trouve des rapports de convenance ; les modifications de cette idée, il les applique à diverses choses qui ont des rapports de convenance ; et il les trouve différentes. Vous ne lui avez donc point enseigné, vous avez éveillé en lui ces vérités géométriques : ou

elles préexistaient dans l'intelligence, ou l'intelligence avait la faculté de les produire?

267. Groupons maintenant le résultat de nos recherches. Je n'attache pas une égale valeur à toutes les propositions qui vont suivre : j'ai déjà donné mon opinion sur chacune d'elles, mais il me semble utile d'en présenter le résumé pour aider la mémoire.

1. Nous avons la certitude immédiate de nos rapports avec des êtres distincts de nous.

2. Certitude de l'existence du monde externe.

3. Le monde extérieur n'est pour nous qu'un être étendu qui agit sur nos sens, et se trouve soumis à des lois constantes que nous pouvons déterminer.

4. Nous avons l'idée de l'étendue.

5. L'idée de l'étendue est éveillée par les sensations, mais elle se distingue des sensations.

6. L'idée de l'étendue est l'idée mère fondamentale de tout ce qui se rapporte à la connaissance des corps.

7. L'idée de l'étendue ne se doit point confondre avec la représentation imagée de l'étendue.

8. Un espace étendu, qui toutefois ne serait rien de réel, ne se peut comprendre.

9. L'espace n'est autre chose que l'étendue même des corps.

10. Point de corps, pas de distances.

11. Se mouvoir, c'est pour les corps changer leur position relative.

12. Le vide n'existe pas ; il ne peut exister de vide d'aucune espèce.

13. L'idée de l'espace est l'idée de l'étendue abstraite.

14. L'espace sans limites n'est autre chose qu'un effort de l'imagination pour suivre l'entendement dans l'idée abstraite de l'étendue. Résultat naturel de l'habitude où nous sommes de voir les objets à travers des milieux transparents et de nous mouvoir dans des fluides dont la résistance est insensible.

15. Nous ne savons rien des corps sinon qu'ils sont étendus et qu'ils agissent sur nos sens, voilà pourquoi nous nommons ainsi tout ce qui réunit ces deux propriétés.

16. Ne connaissant point l'essence des corps, nous ignorons s'il existe ou peut exister des corps inétendus.

17. Nous ignorons pareillement quelles modifications peut subir l'étendue d'un corps, relativement à d'autres corps.

18. Les éléments qui composent les corps nous sont inconnus.

19. Le rapprochement des corps, leur attraction, et par conséquent la gravitation universelle, semblent être un effet nécessaire de leurs rapports actuels.

20. La force nécessaire qui porte les corps à se rapprocher n'explique d'une manière suffisante, ni les lois, ni le principe, ni la continuité du mouvement.

21. L'idée de l'espace n'est pas une condition absolument nécessaire à la sensation.

22. L'idée de l'étendue a une objectivité réelle.

23. La transition de la subjectivité à l'objectivité, par rapport à l'étendue, est un fait primitif de notre nature.

24. Donc les phénomènes corporels ont, en dehors de nous une existence réelle.

25. Donc le témoignage des sens engendre une certitude vraie, non-seulement dans l'ordre phénoménal, mais dans l'ordre scientifique.

26. Il existe un rapport entre la subjectivité et l'objectivité des sensations; sur ce fait, l'examen de la raison justifie et confirme l'instinct de la nature.

27. La géométrie considère l'étendue d'une manière abstraite; mais avec la certitude que les conséquences du principe, pris dans l'ordre réel, ne peuvent manquer de se produire, et que les conséquences seront d'autant plus exactes pratiquement, qu'on se rapprochera davantage de ce principe.

28. Nous avons la certitude de la réalité du monde externe; nous ne connaissons point son essence.

29. Nous ignorons comment notre univers apparaît aux purs esprits.

30. L'intuition sensible à laquelle notre géométrie se rapporte ne constitue point la connaissance scientifique, et peut être séparée de cette connaissance.

31. Un changement dans les rapports des êtres corporels entre eux et avec nos facultés sensitives n'est point intrinsèquement impossible.

LIVRE QUATRIÈME

DES IDÉES.

CHAPITRE Ier

COUP D'ŒIL SUR LE SENSUALISME.

1. Nous venons de traiter des sensations; avant de traiter des idées, il ne sera pas inutile de nous demander s'il existe autre chose que des sensations, si tous les phénomènes de notre âme sont des sensations transformées.

L'homme n'est pas seulement en rapport avec le monde extérieur matériel. Il ne peut réfléchir sur la sensation sans avoir conscience de quelque chose qui n'est pas la sensation; il ne peut réfléchir sur le souvenir de la sensation, sur la représentation intérieure de la sensation, sans éprouver quelque chose qui se distingue de cette représentation ou de ce souvenir.

2. Aristote a dit : « Il n'est rien dans l'entendement qui n'ait été dans les sens, » et les écoles ont répété, durant plusieurs siècles : *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.* Ainsi nos connaissances procédaient du dehors au dedans. Descartes vint, cet ordre fut changé; il fit procéder la science de l'in-

térieur à l'extérieur. Malebranche, son disciple, fit plus encore. Selon ce philosophe, l'entendement doit se renfermer en lui-même, et n'établir avec le monde sensible que les rapports indispensables. L'air qui souffle du monde des sens est mortel à l'intelligence; les sensations sont une occasion permanente d'erreurs; l'imagination n'est qu'un piége toujours tendu; perfide enchanteresse qui se tient à la porte même de l'intelligence, parée, séduisante, et prête à saisir sa proie.

3. Locke tenta de réhabiliter le principe d'Aristote en le soumettant toutefois à l'observation : il adjoignit la réflexion à la perception sensible et reconnut des facultés innées. Condillac, son disciple, poussa plus loin cette espèce de réaction : il enseigna que tous les actes de l'âme ne sont que des sensations transformées. Le maître reconnaissait à nos idées une double origine, le sentiment et la réflexion; Condillac n'en admet qu'une. A son principe, la réflexion n'est que la sensation elle-même, ou le canal par lequel passent les idées qui nous viennent des sens. (Extrait raisonné du *Traité des Sensations*. Résumé de la première partie.)

Le jugement, la réflexion, les désirs, les passions, ne sont, dans la pensée de Condillac, que des modifications, des transformations diverses de la sensation. C'est pourquoi il lui semble inutile de supposer que l'âme reçoive immédiatement de la nature les facultés dont elle est douée. La nature nous a donné des organes qui nous avertissent, par la douleur ou

le plaisir, de ce que nous devons fuir ou rechercher; elle s'en tient là; c'est à l'expérience de nous instruire et d'achever l'œuvre de la nature. (*Traité des Sensations*, Préface.)

4. Étrange contradiction, en même temps qu'il refuse à notre esprit les facultés naturelles, puisqu'il les rattache toutes à la sensation, le philosophe français se déclare occasionnaliste, prétendant que les impressions organiques ne sont autre chose que l'occasion de nos sensations. Mais la faculté de se mettre en rapport avec des objets qui ne produisent point la sensation, faculté qui n'est, par rapport aux sensations, qu'une simple occasion, n'est-elle pas, de toutes les facultés naturelles, la plus inexplicable? Si l'on nous accorde celle-là, pourquoi nous refuser les autres? Admettre une faculté naturelle de sentir, en vertu de causes qui n'agissent que par occasion, n'est-ce pas attribuer à l'âme la faculté de produire elle-même pour elle-même, la sensation, à l'occasion des impressions organiques? n'est-ce pas supposer un rapport immédiat de l'âme avec un être supérieur qui produit ces sensations? Pourquoi cette activité interne ou cette *réceptivité* ne s'appliquerait-elle pas aux idées? Pourquoi refuser d'admettre d'autres facultés innées? ou plutôt pourquoi prétendre qu'on les nie quand on commence par les supposer?

Et cependant Condillac s'est posé comme l'ennemi des systèmes; il se déclare l'adversaire de l'hypothèse, et il l'attaque... par une hypothèse. Il préconçoit à sa manière l'origine et la nature des idées, et

force toutes choses à s'arranger dans son cadre. Pour donner une idée du système et le combattre à armes courtoises, je vais analyser l'œuvre de prédilection du philosophe français, le *Traité des Sensations*, dans lequel il se flatte d'avoir donné à sa doctrine le plus haut degré possible de clarté et de certitude.

CHAPITRE II

LA STATUE DE CONDILLAC.

5. Condillac anime une statue, et il lui donne les sens successivement et l'un après l'autre, en commençant par l'odorat. Écoutons-le lui-même : « Les connaissances de notre statue, bornées au sens de l'odorat, ne peuvent s'étendre qu'à des odeurs ; elle ne peut pas plus avoir les idées d'étendue, de figure, ni de rien qui soit hors d'elle, ou hors de ses sensations, que celle de couleur, de son, de saveur. » (Chap. 1er.)

N'accordez à la statue, et c'est là l'hypothèse, nulle activité, nulle autre faculté que la faculté de sentir l'odeur, il est certain qu'elle ne saurait avoir aucune autre idée ou sensation ; ajoutons même que la sensation de l'odeur ne saurait être pour elle une idée.

Si nous lui présentons une rose, poursuit Condillac, elle sera par rapport à nous une statue qui

sent une rose; mais par rapport à elle, elle ne sera que l'odeur même de cette fleur.

« Elle sera donc odeur de rose, d'œillet, de jasmin, de violette, suivant les objets qui agiront sur son organe. En un mot, les odeurs ne sont à son égard que ses propres modifications ou manières d'être; et elle ne saurait se croire autre chose, puisque ce sont les seules sensations dont elle est susceptible. »

6. Observons que, dès le premier pas, l'auteur fait franchir à sa statue un intervalle immense. Sous l'apparente simplicité du phénomène sensible, nous voyons apparaître un de ces actes qui supposent dans l'intelligence le plus haut développement, à savoir la réflexion. Ainsi donc la statue croit être quelque chose : elle se croit odeur; on lui attribue la conscience du *moi* par rapport à l'impression reçue. Elle émet une sorte de jugement, puisqu'elle affirme l'identité du *moi* avec la sensation : or, s'il n'y a dans la statue que la sensation, comment cela se peut-il faire? La sensation est un phénomène isolé, stérile : la statue n'a d'autre conscience d'elle-même que cette sensation; mais cette conscience ne mérite point ce nom dans l'ordre réflexe. L'hypothèse de Condillac, prise à la rigueur, nous laisse en présence d'un phénomène qui ne nous mène à rien. Sortir de la sensation pour la développer, c'est admettre une activité distincte de la sensation, autre que la sensation, c'est ruiner le système.

La statue, restreinte à la sensation de l'odeur, ne se croira point odeur : croire, c'est juger. Jugement

implique comparaison; or, rien de tout cela dans le phénomène sensible pur. Dès le début de son analyse, Condillac introduit lui-même les conditions qu'il suppose éliminées. Il veut tout expliquer par la sensation seule, et son premier mot est un appel à des opérations d'un ordre tout différent.

7. Il nomme attention la capacité de sentir, appliquée à l'impression reçue. Si la sensation reste une, il n'y aura qu'une attention; si les sensations se succèdent, et laissent des traces dans la mémoire de la statue, une nouvelle sensation survenant, l'attention devra se diviser entre la sensation présente et la sensation passée. L'attention, dirigée à la fois sur deux sensations, c'est la comparaison : la comparaison est la perception des ressemblances ou des différences; cette perception constitue le jugement, or, tout cela n'est que sensations. Donc l'attention, la mémoire, la comparaison, le jugement, ne sont que la sensation transformée. Rien de plus simple en apparence; rien de plus clair; en réalité, rien de plus confus et de plus faux; nous l'allons démontrer.

8. Et d'abord la définition de l'attention est inexacte. La capacité de sentir, en exercice, s'applique à l'impression. On ne sent point quand la faculté de sentir est inactive; et cette faculté est inactive si elle n'est appliquée à l'impression. Dans la théorie de Condillac, être inattentif et sentir seraient une même chose.

Toute sensation serait attention, toute attention sensation; jamais ces deux mots n'ont été compris en ce sens.

9. L'attention est l'application de l'esprit à quelque objet : cette application suppose l'exercice d'une activité concentrée sur un point. Un point entièrement passif n'est pas attentif dans le sens vrai du mot; dans la sensation, nous sommes attentifs lorsque, par un acte réflexe, nous connaissons que nous sentons; en dehors de cette connaissance, point de véritable attention; seulement, sensation plus ou moins vive, selon que notre sensibilité se trouve plus ou moins affectée. Donner aux sensations fortes le nom d'attention, c'est faire une fausse application du mot. On a pu le remarquer, les esprits les plus faciles à émouvoir sont les plus attentifs.

Une faculté passive affectée, voilà la sensation. L'attention est l'exercice d'une activité. C'est pourquoi l'animal n'est attentif qu'en tant qu'il a reçu du Créateur un principe actif pour diriger vers un objet déterminé ses facultés sensitives.

10. Percevoir la différence qui existe entre les odeurs de la rose et de l'œillet, est-ce sentir? De la négative je conclus que le jugement n'est pas la sensation transformée, puisqu'il n'est pas même sensation. Que si l'on répond affirmativement, je fais observer que cette perception devant être ou le parfum de l'œillet ou celui de la rose, une seule de ces sensations me donnera la perception comparative, ce qui ne se peut. Répondre que la perception est à la fois les deux parfums, c'est avancer une absurdité; car, dans le sens rigoureux des mots, nous aurons une sensation qui sera en même temps et celle de

l'œillet et celle de la rose, bien que l'une reste distincte de l'autre. Que si nous les supposons unies, la question n'a pas avancé d'une ligne. Il s'agit en effet d'expliquer comment la coexistence produit la comparaison et le jugement, ou, si l'on veut, la perception de la différence.

La sensation de l'œillet n'est autre chose que la sensation de l'œillet, celle de la rose, la sensation de la rose. Comparer, supposer un acte en vertu duquel l'esprit perçoit la différence, c'est plus qu'une sensation. Il y a là une faculté d'un autre ordre, la comparaison, la faculté d'apprécier les rapports et les différences.

11. Cette comparaison, cette force intellectuelle qui pose les deux termes sur un terrain commun sans les confondre; qui saisit le point par lequel ils se touchent ou se séparent; qui, pour ainsi dire, se place entre eux et juge; cette force, dis-je, se distingue de la force sensitive; elle est le produit d'une activité différente. Le développement de cette activité dépendra, si l'on veut, de la sensation comme d'une condition *sine quâ non :* les sensations seront la cause déterminante; mais les confondre, c'est détruire la comparaison, c'est la rendre impossible.

Point de jugement sans idées d'identité ou de ressemblance; or, ces idées se distinguent des sensations. Les sensations sont des faits particuliers qui ne sortent point de leur sphère; les idées d'identité et de ressemblance impliquent quelque chose de commun qui tend à se généraliser.

12. Ainsi donc un être qui n'aurait d'autre faculté que celle de sentir éprouverait des sensations de différentes espèces, mais sans les comparer. Lorsqu'il sentirait d'une façon, il ne sentirait point de l'autre; une sensation ne sera point l'autre; et toutefois il ne pourrait se rendre compte de la variété. Supposons qu'il gardât le souvenir de ses sensations successives, ce souvenir ne serait que la répétition des mêmes sensations avec une intensité moindre. On ne peut supposer que l'être sensible compare, qu'il perçoive des rapports d'identité ou de non-identité, de ressemblance ou de différence, sans admettre une suite d'actes réfléchis qui ne sont point des sensations.

13. Il n'est pas jusqu'au souvenir de la sensation qui ne soit inexplicable par la sentation toute seule. La sensation de l'odeur de rose que la statue perçut hier, elle peut se la rappeler aujourd'hui de deux manières : 1° la sensation se reproduit sans le secours d'une cause extérieure, sans aucun rapport avec le temps passé, partant sans rapport avec l'existence antérieure d'une sensation du même genre, et, dans ce cas, le souvenir n'est point un souvenir proprement dit, mais une sensation plus ou moins vive; 2° elle se reproduit en vertu d'une relation avec l'existence de la même sensation ou d'une sensation antérieure de même genre, ce qui constitue essentiellement le souvenir; et alors il y a quelque chose de plus que la sensation; à savoir les idées de succession, de temps, d'antériorité, d'identité ou de

ressemblance, idées entièrement distinctes, et non-seulement distinctes, mais qu'il est possible de séparer de la sensation.

Deux sensations distinctes se peuvent rapporter à un même temps dans la mémoire; il n'y a dès lors identité que pour le souvenir. La sensation est indépendante de la mémoire. Nul besoin pour sentir de se rappeler une sensation antérieure. Donc la sensation n'implique point un rapport de temps; donc le temps et la sensation sont choses distinctes; donc Condillac se trompe lorsqu'il veut expliquer le souvenir des sensations par de pures sensations.

14. Ces réflexions bien simples ruinent de fond en comble le système de Condillac. En effet, ce philosophe admet ou n'admet point autre chose que la sensation; or la première hypothèse va contre sa donnée principale; la seconde rend impossible l'explication de toute idée abstraite ou même de la mémoire sensitive; il faut qu'il admette avec Locke la réflexion sur la sensation, partant, d'autres facultés que la sensation.

15. Que certains philosophes soutiennent que toutes nos idées relèvent de la sensation, dans ce sens qu'elles éveillent notre activité intérieure et fournissent pour ainsi dire les matériaux à l'intelligence, je le comprends; mais que l'on ait pu donner comme une chose certaine, claire, éminemment simple, que notre esprit ne contient que ces matériaux, c'est-à-dire les sensations, j'ai peine à me rendre compte d'une erreur si grossière. Il suffit de rentrer en soi

pour y découvrir des phénomènes distincts de la sensation, des facultés qui n'ont rien de commun avec les facultés sensitives. Si Condillac s'en tenait à soutenir que nos facultés ont besoin pour se développer et sortir de leur sommeil d'une sorte d'impulsion, rien là qui n'eût été conforme à la raison et à la philosophie. Mais prétendre que la faculté qui s'éveille, que la force qui se développe en nous n'est autre chose que le principe même qui donne l'impulsion, c'est aller contre le fait, contre l'observation elle-même; c'est se condamner à l'immobilité. Toutefois, l'auteur du *Traité des Sensations* s'applaudit de sa découverte. Impression actuelle, voilà ce qu'est la sensation; souvenir de la sensation, voilà l'idée intellectuelle. Le fond manque de solidité; la forme y supplée. Sous l'apparence d'une observation déliée et pénétrante, l'auteur reste à la superficie des choses; il séduit ses disciples par la facilité. Tout sort de la sensation; mais c'est parce que le philosophe fait parler sa statue comme il lui convient, sans rester dans l'hypothèse de la sensation seule.

16. Toutefois ce système, qui n'a nulle valeur comme philosophie, n'est pas sans danger; il ruine la morale.

Si toute idée est sensation, qu'est-ce en effet que la morale? que sont les devoirs si tout se réduit à ces deux nécessités sensibles, plaisir et douleur? Qu'advient-il de Dieu, qu'advient-il des rapports de l'homme avec Dieu?

CHAPITRE III

DIFFÉRENCE ENTRE LES IDÉES GÉOMÉTRIQUES ET LES REPRÉSENTATIONS SENSIBLES QUI LES ACCOMPAGNENT.

—

17. L'idée intellectuelle est toujours accompagnée d'une représentation sensible, voilà pourquoi nous avons coutume de les confondre.

Ici, c'est la réflexion qui nous trompe ; car pratiquement, nous savons remettre chaque chose à sa place. Ne perdons point de vue cette observation.

18. Un géomètre veut-il réfléchir sur le triangle, cette figure qu'il a vue mille fois vient aussitôt s'offrir à son imagination. De là, une inclination presque invincible à croire que l'idée du triangle n'est autre que cette représentation sensible. Or, s'il en était ainsi, Condillac dirait vrai. L'idée ne serait qu'un souvenir de la sensation. Qu'est-ce que l'image? une sensation renouvelée ; avec cette seule différence, que la sensation actuelle tient à la présence actuelle de l'objet, et que, partant, elle est plus fixe et plus vive. Une preuve que la différence n'est pas essentielle, qu'elle est tout entière dans le plus ou le moins, c'est que, parvenue à un certain degré de vivacité, la représentation imaginaire ne se distingue plus de la sensation ; ainsi qu'il arrive quelquefois dans le rêve et chez les visionnaires.

19. Les observations suivantes nous mettront à même de signaler sans hésitation ce qui distingue l'idée du triangle de sa représentation imagée.

1° L'idée du triangle est une : elle convient aux triangles de toute dimension et de toute espèce. La représentation du triangle est multiple, et dans la forme et dans ses dimensions.

2° Raisonnons-nous sur les propriétés du triangle, notre point d'appui est une idée immuable, une idée nécessaire. La représentation change incessamment, l'unité de l'idée reste.

3° L'idée du triangle, n'importe l'espèce, est une idée claire, évidente. Cette idée nous donne les propriétés du triangle avec une entière netteté. La représentation sensible, au contraire, est vague, confuse. Que de peines n'avons-nous pas à saisir la différence imperceptible qui distingue, en certains cas, le rectangle de l'angle obtus ou aigu!

L'image est l'auxiliaire de l'idée.

Le géomètre démontre un théorème sans se préoccuper de la figure qu'il vient de tracer, sachant bien qu'elle n'est point exacte, qu'elle ne saurait l'être entièrement.

4° L'idée du triangle n'est pas autre pour l'aveugle de naissance que pour celui qui jouit de la vue; tous les deux traduisent cette idée de la même manière dans leurs formules géométriques. Il n'en peut être ainsi de la représentation. Nous voyons, l'aveugle est privé de tout ce qui se rapporte à la sensation de la vue. L'imagination de l'aveugle ne saurait donc re-

produire les mêmes images. Chez lui, la représentation qui accompagne l'idée relève du tact. Pour les triangles d'une certaine étendue, dont il ne peut toucher en même temps les trois côtés, la représentation doit être une série successive de sensations de cet organe; c'est ainsi que le souvenir d'une composition musicale est essentiellement une représentation successive. En nous, la représentation du triangle est presque toujours simultanée, excepté le cas où les triangles sont d'une extrême grandeur. Alors il semble que nous soyons dans la nécessité d'étendre successivement les lignes.

20. Ce que nous avons dit du triangle, figure très-simple, se peut appliquer avec plus de raison à toutes les autres figures. Il en est beaucoup que l'imagination ne peut reproduire d'une manière distincte. Nous ne saurions nous représenter un cercle assez parfaitement pour le distinguer d'une ellipse dont les axes n'auraient entre eux qu'une légère différence, bien que cette figure ne soit pas plus difficile à représenter que le triangle.

CHAPITRE IV

L'IDÉE ET L'ACTE INTELLECTUEL.

—

21. Si nous avons prouvé que l'idée géométrique est autre chose que la représentation sensible, le fait demeure acquis pour toute espèce d'idées. Les idées

géométriques dont l'objet se prête facilement à la représentation offraient seules quelque difficulté. Tout ce qui n'a point de figure ou de forme se dérobe à nos sens. Dans ce cas, parler de représentation sensible, c'est tomber dans une contradiction.

22. Nous venons d'indiquer la ligne qui sépare ces deux actes : imaginer et comprendre. Les scolastiques avaient tracé cette ligne ; Descartes et Malebranche l'ont respectée. Que dis-je? ils ont marqué le trait d'une manière plus nette et plus vive. Locke, le premier, tenta de l'effacer ; Condillac la fit disparaître. Les scolastiques, disons-nous, l'avaient reconnue ; mais certaines de leurs expressions devaient aider à la détruire. Ils ont confondu, au moins dans les termes, l'idée avec l'image, expliquant l'acte intellectuel au moyen d'une forme contenue dans l'entendement, laquelle forme reproduit l'objet de la même manière qu'un portrait la chose représentée. Ces manières de s'exprimer tiennent à la comparaison que l'on ne peut s'empêcher d'établir entre la vue sensible et la compréhension. Les objets sont-ils hors de notre présence, nous nous aidons d'une image ; or, comme les objets, en eux-mêmes, ne peuvent être présents en nous, on a inventé une forme intérieure, sorte de représentation qui renferme la réalité. D'autre part, tout ce qui se peut représenter relève des sens. Nous ne nous trouverons intérieurement en présence de cette forme dans laquelle les objets sont peints, que dans la représentation imaginaire ; de là danger de prendre cette représentation

pour l'idée, et toute idée pour une représentation. Or voilà le système de Condillac.

23. Saint Thomas nomme *phantasmata* les phénomènes de l'imagination, ajoutant que, durant son union avec le corps, l'âme n'exerce sa faculté de comprendre que *per conversionem ad phantasmata;* en d'autres termes, l'image qui sert comme de matière à la formation de l'idée; l'image qui l'illumine et la vivifie, précède et accompagne l'acte intellectuel. Nous pensons, l'imagination s'éveille, l'image sensible apparaît. C'est la figure et la couleur de l'objet qui nous occupent, ou les termes de comparaison, ou les mots qui rendent la chose: ainsi, jusque dans nos méditations sur Dieu, au moment même où nous affirmons l'immatérialité, la spiritualité de son essence, l'image nous poursuit et se fait sa part. L'Éternel, c'est l'*ancien des jours;* l'intelligence infinie, que sais-je? un océan de lumière; la justice infinie, la miséricorde infinie, un visage irrité ou plein de mansuétude; la création, une source d'où jaillit la vie; l'immensité, une étendue sans limites.

L'image accompagne l'idée, mais elle n'est pas l'idée. Le fait même que nous signalons en fournit la preuve. Si l'on nous demande : cet océan de lumière, ce vieillard auguste, cette étendue sans limites, etc., est-ce Dieu, ou la ressemblance de Dieu? Non, dirons-nous aussitôt. Donc une idée existe qui n'a rien de commun avec ces représentations; une idée qui repousse essentiellement tout ce que ces représentations impliquent.

24. Ce n'est pas seulement à l'idée de Dieu que nous pouvons rapporter l'observation précédente. L'idée de rapport entre dans tous les actes de l'intelligence comme élément indispensable. Comment représenter l'idée de rapport? Rien de plus facile : comme un point de contact entre deux objets, comme le nœud qui les rattache; mais tout cela est-il le rapport? Non, c'est l'image du rapport.

25. Donner à toute idée le nom d'image, c'est une erreur, si l'on conçoit l'idée comme un phénomène distinct de l'acte intellectuel, se plaçant devant l'entendement lorsqu'il veut entrer en exercice. Image est ce qui représente, *comme ressemblance*. Je le demande; comment sait-on qu'elle existe, cette représentation ou ressemblance? Comment savons-nous que pour comprendre, nous avons besoin d'une forme intérieure qui soit comme la représentation de l'objet? Cette représentation, qu'est-elle, lorsqu'on sort de l'ordre sensible ? Dans l'ordre intellectuel, il existe des ressemblances; mais peut-on les comparer aux ressemblances de l'ordre matériel? Je comprends, un autre comprend comme moi; en cela, il existe une ressemblance entre nous, puisqu'il y a en nous une même chose, laquelle cependant n'est pas identique comme quantité, mais comme espèce. Voudrait-on comparer cette ressemblance à la ressemblance sensible?

26. La compréhension nous donne l'objet compris. Mais ce résultat s'obtient-il par un acte simple de l'entendement, et sans qu'il soit besoin d'un

moyen représentatif par ressemblance? On ne sait; nous comprenons la chose, non l'idée de la chose.

Comment l'intelligence percevra-t-elle sans le secours de l'idée? Il est aussi difficile de le comprendre que d'expliquer comment la représentation supposée se rapporte à l'objet. Direz-vous que l'idée s'applique à tel ou tel objet par elle-même; alors, par elle-même, une idée purement intérieure entre en rapport avec le monde extérieur et me met en rapport avec le monde extérieur. Ce que fait l'idée, l'acte intellectuel le pourra faire. Direz-vous que le rapport s'établit au moyen d'une idée? C'est reculer la difficulté. J'explique aussi difficilement cette idée intermédiaire que l'idée primitive. De toute manière, nous sommes forcés d'en venir au cas où la transition de l'entendement à l'objet se fait sans terme moyen.

J'ai sous les yeux un objet, lequel représente une chose qui m'est inconnue; je vois cet objet en lui-même, ignorant, jusqu'à ce qu'on me l'apprenne, qu'il y ait en lui ce rapport de représentation; je connais sa réalité, non sa vertu représentative; il en est de même des idées-images; aussi ne sont-elles d'aucun secours pour expliquer la transition de l'acte intérieur à l'objet; elles ne peuvent faire pour elles-mêmes ce qu'on veut qu'elles fassent pour l'entendement.

27. On voudrait expliquer par des images sensibles le mystère de l'acte intellectuel; de là tant d'expressions métaphoriques, expressions utiles, peut-être, pour éveiller et fixer l'attention, pour se rendre

compte du phénomène, mais nuisibles à la science vraie, si l'on oublie qu'elles ne sont que de simples métaphores.

Nous voyons, à l'aide de l'intelligence, ce que contiennent les choses; nous éprouvons l'acte perspectif; mais voulons-nous sonder l'acte même, nous marchons à tâtons; la source même de la lumière se cache dans une nuit profonde. Ainsi parfois le firmament ruisselle inondé des feux du soleil, et nous ne pouvons déterminer dans le ciel, sous les nuages qui le couvrent, la place du roi du jour.

28. Une des causes de l'obscurité qui règne en ces matières, c'est l'effort même que l'on fait pour l'éclaircir. Comprendre est un acte éminemment lumineux dans sa partie objective, puisque nous lui devons la connaissance des choses; mais dans ce qu'il a de subjectif, mais en lui-même, c'est un fait interne, un fait simple; particularité qui n'appartient pas seulement à l'acte intellectuel. Qu'est-ce que voir, goûter, entendre? Qu'est-ce qu'une sensation, un sentiment? Phénomènes intérieurs dont nous avons conscience, mais dont les éléments échappent à l'analyse. Nous les définissons par un mot, lequel n'a point de sens pour quiconque n'éprouve pas ou n'a pas éprouvé le phénomène; faites comprendre par le raisonnement, au sourd, ce qu'est le son; la couleur à l'aveugle de naissance.

L'acte intellectuel est un fait de ce genre, on ne peut le contester; on ne l'expliquera jamais. Expliquer suppose la mise en œuvre d'un certain nombre

de notions soumises au raisonnement. Rien de tout cela dans l'acte intellectuel : lorsqu'on a dit penser ou comprendre, on a tout dit. La multiplicité objective ne détruit point ici la simplicité. Concevoir un seul objet, comparer deux ou plusieurs objets sont des actes d'une égale simplicité; ce qu'un acte seul ne peut faire, plusieurs l'accomplissent; mais à la fin il en est un qui les embrasse et les résume tous, acte essentiellement simple.

CHAPITRE V

COMPARAISON DES IDÉES GÉOMÉTRIQUES AVEC LES IDÉES NON GÉOMÉTRIQUES.

—

29. Bien que très-différente de la représentation sensible, l'idée a des rapports nécessaires avec elle, rapports qu'il convient d'examiner. Observons que le mot *nécessaire* s'applique uniquement à notre mode actuel de compréhension, abstraction faite de ce qui se passe dans les intelligences d'un autre ordre et même dans l'esprit de l'homme, soumis à d'autres conditions. Dès que nous sortons de la sphère de l'expérience, soyons sobres de propositions générales. N'est-ce pas folie d'appliquer à toutes les intelligences les qualités de la nôtre; eh! savons-nous les modifications que l'âme humaine devra subir dans le monde meilleur. Après avoir ainsi séparé ce qu'il serait dan-

gereux de confondre, nous allons étudier les rapports de nos idées avec la représentation sensible.

30. Selon la différence de leur objet, nos idées se classent en idées géométriques et non géométriques. Les premières embrassent le monde sensible tout entier, en tant qu'il est perçu dans la représentation de l'espace; les secondes s'étendent à tous les êtres, qu'ils relèvent ou ne relèvent point des sens; les unes supposent un élément primitif, la représentation de l'étendue. Dans leurs divisions et subdivisions, c'est toujours l'étendue limitée et combinée de diverses manières. Les autres n'ont aucun rapport avec l'espace ou le considèrent seulement en tant que nombre et dans sa divisibilité. De là une ligne de démarcation entre la géométrie et l'arithmétique universelle; la première ayant pour base l'idée de l'étendue; la seconde l'idée de nombre, soit d'une manière déterminée comme dans l'arithmétique proprement dite, soit en général comme dans l'algèbre.

31. Remarquons ici la supériorité des idées non géométriques sur les idées géométriques. La géométrie ne saurait faire un pas sans appeler l'arithmétique à son aide; celle-ci n'a nul besoin de la géométrie. L'arithmétique et l'algèbre, à partir des notions élémentaires jusque dans leurs opérations les plus élevées, n'impliquent pas une fois l'idée de l'étendue, ou l'idée géométrique. Il n'est pas jusqu'au calcul infinitésimal lui-même qui, sorti de la géométrie, ne se soit émancipé pour constituer, à part, une science indépendante. La comparaison des angles, point fon-

damental de la science géométrique, qu'est-ce autre chose que la mesure de ces angles? Or le terme de rappel est un arc de circonférence, divisé en un certain nombre de degrés : nous voilà revenus à l'idée de nombre. Il s'agit de compter, nous sommes sur le terrain de l'arithmétique.

La superposition, nonobstant son caractère éminemment géométrique, implique elle-même, en tant du moins qu'elle se fait plusieurs fois, l'idée de nombre. Si l'on suppose deux arcs parfaitement égaux, nous n'avons que faire de la numération; mais supposer deux arcs inégaux et comparer le plus petit au plus grand, un certain nombre de fois, n'est-ce pas *compter?* n'est-ce pas employer l'idée de *nombre?* Nous voilà de nouveau sur le terrain de l'arithmétique. Nous comparons entre eux les rayons d'un même cercle, et nous prouvons leur égalité par la méthode de superposition, abstraction faite de l'idée de nombre, j'en conviens; mais voulons-nous connaître le rapport du diamètre avec les rayons, nous nous aidons de l'idée *deux;* le diamètre est le double du rayon. Ne sommes-nous pas une fois encore dans le domaine de l'arithmétique? A mesure que la géométrie s'étend et s'élève, l'arithmétique lui devient plus nécessaire. Ainsi le triangle implique nécessairement l'idée du nombre trois; une des propriétés essentielles du triangle contient l'idée de *somme*, *deux* et *trois*. La *somme* des *trois* angles d'un triangle est égale à *deux* angles droits.

32. Mais l'intuition sensible de la figure dont il

s'agit de vérifier les propriétés et les rapports ne peut-elle remplacer l'idée du nombre? Non! car cette intuition est souvent impossible, par exemple dans les figures qui ont un nombre considérable de côtés. On *imagine* facilement un triangle, ou même un quadrilatère; moins facilement un pentagone; encore moins un hexagone, un heptagone; plus le nombre des côtés augmente, plus la figure devient confuse, jusqu'à ce qu'enfin elle échappe à l'intuition. Il est impossible d'imaginer d'une manière distincte un polygone de mille côtés.

33. Cette supériorité des idées non géométriques sur les idées géométriques est un fait remarquable; ainsi la sphère de l'activité intellectuelle s'étend à mesure que l'intelligence s'élève au-dessus de l'intuition sensible.

L'étendue, fondement de la géométrie et des sciences naturelles, en tant qu'elle représente d'une manière sensible l'intensité de certains phénomènes, nous laisse sur le seuil du temple; elle ne nous conduit point de ce qui *paraît* à l'*être;* idée inerte et sans vie d'où rien de fécond ne peut sortir; vaste champ dans lequel l'activité de notre esprit peut s'exercer à son gré sans crainte d'y trouver autre chose que ce qu'il y portera lui-même; terrain mort qui se prête à toutes les combinaisons, mais ne produit rien de son propre fonds. En considérant l'inertie comme une propriété de la matière, les physiciens ont plus qu'ils ne le croyaient, sans doute, fait la part de l'étendue, inertie par excellence.

34. Le nombre, la cause, la substance, fécondent, pour ainsi dire, toutes les branches de la science ; on trouve ces idées dans toute parole ; il semble qu'elles soient l'élément essentiel de l'intelligence qui s'évanouit dans le vide du moment qu'elles viennent à lui manquer. Parcourez le cercle entier de l'activité intellectuelle, elles s'étendent à tout, s'appliquent à tout, sont nécessaires à tout ; point de perception, point de combinaisons en dehors de ces idées. Objets sensibles ou insensibles, esprit humain, intelligences d'un autre ordre et soumises à d'autres lois, il n'importe ! Partout où nous concevons cet acte que l'on appelle comprendre, nous concevons en même temps ces idées primitives, éléments indispensables de l'acte intellectuel. Elles existent, elles se combinent indépendamment de l'existence du monde sensible, ou même de la possibilité de son existence. Le monde des sens ne serait-il qu'une illusion, qu'une absurde chimère, elles existeraient encore dans le monde des pures intelligences.

Au contraire, faites sortir les idées géométriques de la sphère sensible, il ne nous reste que des mots stériles et vides ; la substance, la cause, le rapport ne germent point de ces idées. Champ immense où le regard se perd, mais sur lequel pèse le silence et le froid glacé de la mort. Les êtres, les mouvements dont vous voulez peupler ce désert, vous êtes forcés de les emprunter ailleurs ; vous êtes forcés de combiner avec ces idées des idées d'un autre ordre, pour vivifier ce fond inerte et ténébreux : on dirait les

régions désolées que l'imagination place par delà les confins de la création.

35. Les idées géométriques proprement dites, en tant qu'elles se distinguent des représentations sensibles, ne sont pas simples puisqu'elles impliquent les idées de rapport et de nombre. Toute opération géométrique est accompagnée d'une comparaison dans laquelle l'idée de nombre intervient presque toujours. Il suit de là que les idées géométriques, si différentes en apparence des idées arithmétiques pures, leur sont identiques quant à la forme, ou quant à leur caractère purement idéal. Elles ne s'en distinguent qu'en tant qu'elle se rapportent à une matière déterminée. Exemple : l'étendue dans la représentation sensible. Donc l'infériorité des idées géométriques, infériorité que nous avons constatée, s'applique seulement à la matière de ces idées, c'est-à-dire aux représentations sensibles, leur indispensable élément.

36. Je tirerai de cette observation une conséquence importante ; à savoir, l'unité de l'entendement pur et sa distinction des facultés sensitives. En effet, de ce que certaines idées s'appliquent non-seulement aux objets sensibles, mais à des objets qui ne le sont point, avec les seules différences qu'entraîne la diversité de la matière perçue, ne devons-nous pas conclure que, sous les facultés sensitives, et plus au fond, il existe une faculté supérieure, avec son activité propre, ses éléments distincts des représentations sensibles, centre où convergent toutes les perceptions intellectuelles, où réside cette force intrinsèque la-

quelle, bien qu'excitée par les impressions sensibles, se déploie par sa propre vertu, s'empare de ces impressions et les convertit, pour ainsi dire, en sa propre substance.

37. Nous avons déjà fait remarquer dans cet ouvrage la profondeur de la doctrine des aristotéliciens, l'*entendement agissant*, doctrine tournée en ridicule parce qu'on ne l'a point comprise. Mais laissons ces questions; nous allons analyser avec soin les idées géométriques et chercher dans les ténèbres qui cachent la nature et l'origine de nos idées quelque rayon de lumière.

CHAPITRE VI

L'IDÉE GÉOMÉTRIQUE; CE QU'ELLE EST; SES RAPPORTS AVEC L'INTUITION SENSIBLE

—

38. Dans les chapitres précédents, nous avons distingué l'idée pure de la représentation sensible, et je crois avoir signalé leurs différences, quant à l'ordre géométrique lui-même. Mais l'idée en soi, l'avons-nous expliquée? Nous avons dit ce qu'elle n'est point, non ce qu'elle est. Peut-être l'impossibilité de l'explication, la nécessité où nous sommes de nous en tenir à constater l'existence des idées simples, ressort-elle suffisamment de ce qui précède; mais cette observation tourne la difficulté sans la résoudre. Étudions d'abord ce qu'il s'agit de *constater;* peut-

être nous sera-t-il permis ensuite de nous en tenir là, sans qu'il soit possible de nous accuser d'avoir éludé la question. Commençons par les idées géométriques.

39. Une idée géométrique peut-elle exister sans une représentation sensible antérieure ou concomitante? En nous, je ne le pense pas. Que sera l'idée du triangle, si vous ne la rapportez à des lignes qui forment les angles et comprennent un espace? Et les mots, ligne, angle, espace, quel sens leur donnez-vous en dehors de l'intuition sensible? La ligne est une série de points; mais ce mot *série* n'offre rien de déterminé, si vous ne le rapportez à cette intuition sensible dans laquelle le point nous apparaît comme un principe générateur dont le mouvement produit la continuité que nous nommons *ligne*. Les angles, que seraient-ils en dehors de la représentation réelle ou possible de ces lignes? Que sera l'aire du triangle, abstraction faite d'un espace, d'une superficie représentée ou pouvant être représentée? Portez aux idéologues le défi de donner un sens aux mots employés en géométrie, si l'on fait abstraction, d'une manière absolue, de toute représentation sensible.

40. Les idées géométriques, telles du moins que nous les concevons, ont un rapport nécessaire avec l'intuition sensible; elles ne sont pas l'intuition sensible, mais la présupposent toujours. Exemple : Le triangle est une figure enfermée dans trois lignes droites. Cette définition implique les idées suivantes : espace, enfermé, trois et lignes. Supprimez une

seule de ces idées, le triangle s'évanouit : sans un espace, point de triangle, pas même de figure d'aucune espèce; un espace, et trois lignes qui n'enfermeraient point cet espace, ne vous donneraient pas le triangle; donc le mot enfermé ne peut être omis. Enfermez une figure dans un nombre de lignes qui dépasse trois, vous n'aurez point un triangle; prenez-en moins de trois, la figure ne sera point circonscrite; donc l'idée trois est nécessaire à l'idée triangle. Inutile d'ajouter que l'idée ligne est pareillement indispensable. Conçoit-on un triangle indépendamment des lignes qui le composent?

Observons que les idées distinctes que l'on combine ici se rapportent toutes, bien que d'une manière indéterminée, à une intuition sensible. On ne s'est point préoccupé de la longueur ou de la grandeur des lignes et des angles, chose essentielle, toutefois, dans une intuition déterminée; car toute intuition de ce genre se distingue par des qualités propres, autrement elle ne serait point déterminée, et, partant, ne serait point sensible; or on la suppose telle. Mais, quoique le rapport soit établi relativement à une intuition indéterminée, ce rapport suppose toujours une intuition présente ou possible; dans le cas contraire, l'entendement ne pourrait combiner; les idées que nous avons trouvées dans le triangle seraient des formes insignifiantes et vides, rebelles à toute combinaison.

41. Il semble donc que l'idée du triangle ne soit autre chose que la perception intellectuelle du rap-

port que les lignes ont entre elles, en tant que présentes à l'intuition sensible, intuition considérée dans sa généralité, indépendamment de toute circonstance déterminante qui la circonscrive en des cas ou espèces particulières. Cette explication ne suppose pas d'intermédiaire entre la représentation sensible et l'acte intellectuel : celui-ci, exerçant son activité sur les matériaux offerts par l'intuition sensible, perçoit leurs rapports, et cette perception pure et très-sensible constitue l'idée.

42. Pour rendre plus frappante encore l'explication qui précède, prenons une figure qu'il soit impossible de se rendre présente par une intuition sensible, un polygone d'un million de côtés. L'idée de cette figure est aussi simple que l'idée de triangle : nous la percevons par un seul acte intellectuel, nous pourrions l'exprimer en un seul mot; nous calculons ses propriétés, ses rapports, avec la même certitude exacte que les rapports et les propriétés du triangle, bien qu'il nous soit impossible de l'imaginer d'une manière distincte ; mêmes éléments dans ce qui s'offre à l'acte intellectuel; différence, le nombre *trois* devenu un *million*. Ce dernier nombre de lignes, nous ne pouvons, il est vrai, l'imaginer d'une manière sensible ; mais, pour exercer sa faculté perceptive, il suffit à l'entendement de l'idée ligne, en général, combinée avec l'idée un million. Donc le polygone à mille côtés nous fournit les mêmes éléments que l'idée du triangle ; or ces éléments sont les matériaux sur lesquels s'exerce l'acte perceptif, éléments consi-

dérés d'une manière générale et sans autre détermination que la fixité du nombre.

43. L'idée d'un polygone, en général, abstraction faite du nombre de ses côtés, n'offre, comme représentation sensible, rien que de vague et d'indéterminé, à savoir l'idée abstraite, ligne droite, et l'idée d'un espace circonscrit, le tout considéré de la manière la plus générale. L'acte intellectuel perçoit le rapport que ces objets ont entre eux, même dans leur indétermination. Cet acte perceptif est l'idée; tout ce que l'on fait intervenir ensuite est inutile, et bien plus qu'inutile puisqu'on l'affirme sans fondement.

44. On demandera peut-être comment il est possible que l'entendement perçoive ce qui se trouve placé hors de lui; car l'intuition sensible, fonction d'une faculté distincte, est dans ce cas. Pour résoudre la difficulté, je laisserai là les questions débattues dans les écoles sur les puissances de l'âme et leur distinction, me bornant à faire observer que, dans toute hypothèse, il faut admettre une conscience commune de toutes les facultés, soit que l'on considère ces facultés comme réellement distinctes les unes des autres, ou qu'on doive les regarder comme une même faculté exerçant son activité de diverses manières et sur des objets divers. L'âme qui sent, qui pense, qui se souvient et veut, est une; elle a conscience de tous ses actes. Quoi qu'il en soit de la nature de ses facultés actives, c'est elle qui agit, et elle le sait. Il existe donc, dans l'âme, une conscience unique, un centre commun, où toute activité exer-

cée, toute affection reçue, n'importe l'ordre auquel elles appartiennent, sont intimement perçues. Maintenant, supposons le cas le plus défavorable à la théorie que j'expose; par exemple, que la faculté à laquelle l'intuition sensible correspond soit distincte de la faculté qui perçoit les rapports des objets offerts par l'intuition sensible; faudra-t-il conclure que, pour exercer son activité sur les objets présentés par cette intuition, l'entendement ait besoin d'un intermédiaire? Non, sans doute; l'acte de l'entendement pur et l'acte de l'intuition sensible, bien que différents, se rencontrent sur un champ commun : la conscience. Là, ils se mettent en contact, l'un présentant les matériaux, l'autre exerçant sur ces matériaux son activité perceptive.

CHAPITRE VII

L'ENTENDEMENT AGISSANT DES ARISTOTÉLICIENS.

—

45. Je vais exposer en peu de mots la théorie des scolastiques sur la manière dont l'entendement perçoit les objets matériels. Je l'ai dit : tourner en ridicule cette doctrine ingénieuse, c'est prouver qu'on ne l'a point comprise. Vous pouvez contester la solidité de l'édifice, non son importance et sa grandeur.

46. On partait, dans les écoles, de ce principe d'Aristote : *Nihil est in intellectu quod prius non*

fuerit in sensu, il n'est rien dans l'entendement qui n'ait été déjà dans les sens; d'où cette conséquence : avant de recevoir les impressions des sens, l'âme est comme une table rase, *sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum.*

Ainsi toutes nos connaissances nous venaient des sens. Il semble, à première vue, que ce système est identique avec le système de Condillac. Tous deux placent dans la sensation l'origine de nos connaissances; ils établissent tous deux qu'antérieurement aux sensations il n'existe dans notre entendement aucune espèce d'idées. Et cependant, malgré ces apparences, les deux systèmes diffèrent d'une manière essentielle; ils sont diamétralement opposés.

47. Dans le système de Condillac, la sensation est l'opération unique de l'âme; tout ce qui se manifeste en elle n'est que la sensation diversement transformée; il n'existe, antérieurement aux impressions sensibles, aucune faculté; la sensation se développant, voilà ce qui féconde l'âme. La sensation n'éveille pas seulement, elle engendre les facultés. Dans l'école aristotélicienne, la sensation était le point de départ, non le principe de l'intelligence. Elle distinguait, avec le plus grand soin, l'entendement des facultés sensitives, reconnaissant dans celui-ci une activité propre, une activité innée, infiniment supérieure aux facultés de l'ordre sensible. Il suffit d'ouvrir un des nombreux ouvrages enfantés par cette école; on y trouve à chaque page des mots tels que ceux-ci : force intellectuelle, lumière de la raison, par-

ticipation de la lumière divine, etc., où l'on reconnaît, d'une manière expresse, une activité intellectuelle, primordiale, indépendante des sensations, antérieure aux sensations. L'entendement actif ou agissant, *intellectus agens*, qui jouait un si grand rôle dans ce système, est une condamnation formelle du système de la sensation transformée, soutenu par Condillac. Que l'on nous permette quelques développements.

48. Tout expliquer par *matière* et *forme*, c'était là l'idée dominante des aristotéliciens, qui, modifiant le sens des mots selon la nécessité, regardaient les facultés de l'âme comme des puissances inertes; pour agir, ces facultés devaient être unies à une forme qui les mît en action; c'est ainsi que les sensations étaient des espèces ou formes par lesquelles la puissance sentitive était mise en mouvement. L'imagination était pareillement une puissance; mais, quoique placée un peu au-dessus des sens externes, elle ne contenait autre chose que des apparences de l'ordre sensible; ces apparences étaient les formes qui mettaient en action la puissance imaginative, laquelle, sans cela, serait restée inerte. Après avoir ainsi rendu compte du sens externe et de l'imagination, les aristotéliciens voulurent expliquer les phénomènes de l'ordre intellectuel, et ils s'aidèrent d'une invention ingénieuse, à laquelle ils donnèrent le nom d'entendement agissant; création motivée par la nécessité de mettre d'accord deux principes contradictoires en apparence.

D'une part, ils établissaient que toutes nos con-

naissances viennent des sens ; de l'autre, qu'il existe une différence intrinsèque, essentielle, entre sentir et comprendre. Cette ligne une fois tirée, il y avait séparation entre l'ordre sensitif et l'ordre intellectuel. Or, pour sauvegarder ce principe, que nos connaissances viennent des sens, il fallait nécessairement les réunir ; l'entendement agissant fut le pont entre les deux rives.

On ne pouvait refuser à l'entendement pur la connaissance des objets matériels ; mais cette connaissance n'étant point innée, comme il ne pouvait l'acquérir par lui-même, il devenait nécessaire d'établir une communication au moyen de laquelle l'entendement pût atteindre les objets sans altérer sa pureté sans tache au contact des apparences sensibles. L'imagination contenait ces apparences, dépouillées déjà du vêtement grossier des sens externes ; apparences plus aériennes, plus pures, plus voisines de l'immatérialité, quoique bien loin encore de l'ordre intellectuel, et ne pouvant s'élever assez haut pour entrer en communication avec l'entendement pur. Celui-ci, afin d'exercer sa faculté de connaître, avait besoin de formes qu'il pût s'identifier d'une manière intime ; et, bien qu'il les entrevît dans les profondeurs des facultés sensitives, il ne pouvait descendre jusque-là sans compromettre sa dignité, sans renier sa nature. Dans cette perplexité, il fallait un médiateur. Ce médiateur fut l'entendement agissant ; nous allons voir quelles étaient les attributions de cette faculté nouvelle.

49. Les apparences sensibles contenues dans l'imagination, représentation vraie du monde extérieur, n'étaient point intelligibles par elles-mêmes, parce qu'elles se présentaient enveloppées de formes matérielles auxquelles l'acte intellectuel ne se peut appliquer d'une manière directe. Trouver une faculté, laquelle eût le pouvoir de rendre intelligible ce qui ne l'est point en soi, c'était résoudre le problème; le transformateur mystérieux, appliquant aux apparences sensibles son activité propre, les élevait du rang d'espèces imaginaires, *phantasmata*, à celui d'idées pures ou d'apparences intelligibles. Or, cette faculté, c'est l'entendement agissant : véritable magicien qui dépouille les apparences sensibles de leurs conditions matérielles, leur enlève la partie grossière qui les empêchait de se mettre en contact avec l'entendement pur, et transforme l'aliment grossier des facultés sensitives en cette pure ambroisie que l'on peut servir à la table des pures intelligences.

50. Invention poétique si l'on veut, ingénieuse, mais non ridicule. Elle met sur la voie d'un fait idéologique de la plus haute importance, en même temps qu'elle montre comment se doivent expliquer les phénomènes intellectuels dans leurs rapports avec le monde sensible. Ce fait et cette explication, les voici : différence entre les représentations sensibles et les idées pures, même par rapport aux objets matériels; activité intellectuelle agissant sur les apparences sensibles et les changeant en aliment de l'esprit.

Laissons de côté la poésie et comparons cette doctrine à celle de Kant. Pour combattre le sensualisme, ce philosophe établit pareillement une distinction entre l'intuition sensible et l'entendement pur.

CHAPITRE VIII

KANT ET LES ARISTOTÉLICIENS.

51. Je viens d'avancer que le philosophe allemand établit une distinction entre les facultés sensitives et les facultés intellectuelles ; nous allons comparer son système au système des scolastiques. Pour qu'on ne m'accuse point d'inexactitude, je citerai textuellement ; on pourra, de la sorte, relever les erreurs dans lesquelles le langage inusité de l'auteur aurait pu m'entraîner.

« N'importe le mode, n'importe le moyen d'appli-
« cation de la connaissance aux objets, ce mode, en
« vertu duquel la connaissance se rapporte immédia-
« tement aux choses, qui pose la pensée comme un
« moyen, constitue l'*intuition*. L'intuition implique
« un objet donné, c'est-à-dire, pour l'homme, une
« affection quelconque de l'esprit. La capacité de re-
« cevoir les représentations, par la manière dont les
« objets nous affectent, se nomme *sensibilité*. Les
« objets nous sont donnés au moyen de la sensibilité ;
« seule, cette faculté nous fournit des intuitions.

« Mais c'est l'entendement qui les *conçoit ;* de là, les « conceptions. Toute pensée doit, en dernier lieu, « se rapporter, au moyen de certains signes, soit « directement, soit indirectement, à des intuitions, « partant à la sensibilité, puisque nul objet ne nous « peut être donné d'une autre manière. »

« L'effet que produit un objet sur la faculté représentative, en tant que nous sommes affectés par cet objet, se nomme *sensation*. Toute intuition qui se rapporte à un objet, au moyen de la sensation, est une intuition *empirique*. L'objet indéterminé d'une intuition empirique se nomme *phénomène*. » (Esthétique transcendantale, première partie.)

La distinction que le philosophe établit entre la faculté de sentir et celle de concevoir est fondamentale dans son système. Aussi voyons-nous qu'il l'expose, bien que d'une manière sommaire, avant de commencer ses recherches sur l'esthétique ; ailleurs, dans le traité des opérations de l'entendement, nous la trouvons développée avec plus d'étendue, et, par la manière dont il insiste, on voit quelle importance il lui donne. Il va jusqu'à la considérer comme la découverte d'un monde inconnu. Écoutons-le dans sa *Logique transcendantale*.

« Notre connaissance procède de deux sources intellectuelles : l'une est la capacité de recevoir les représentations (réceptivité des impressions), l'autre est la faculté de connaître un objet par ses représentations (spontanéité des conceptions). L'objet nous est donné par la première ; par la seconde il est *pensé*,

en rapport avec cette représentation (comme pure détermination de l'esprit). Intuition et conception, voilà les éléments de toute connaissance; de sorte que les conceptions sans une intuition correspondante, ou bien encore une intuition sans conception, ne peuvent donner une connaissance.

. . . . . .

. . . . . .

« Nous nommerons *sensibilité* la capacité (réceptivité) que possède notre esprit de contenir des représentations, en tant qu'il est affecté d'une manière quelconque; *entendement*, la faculté de produire des représentations, ou la *spontanéité* de la connaissance. C'est le propre de notre nature que l'intuition soit sensible, et seulement sensible. L'*entendement* est la faculté de *concevoir* l'objet de cette intuition. L'une de ces propriétés de l'âme n'est point supérieure à l'autre; toutes deux ont une importance égale. La sensibilité donne l'objet; l'entendement le *pense*. Que seraient des pensées sans matière et sans objet, et des intuitions sans conceptions? Ainsi donc, il est également indispensable et de rendre sensibles les conceptions (c'est-à-dire de leur donner un objet d'intuition), et de rendre les intuitions intelligibles en les soumettant aux conceptions. Ces deux facultés ou capacités ne se peuvent suppléer l'une l'autre; ni l'entendement ne perçoit[1], ni la

[1] Cela doit s'entendre de la perception intuitive, non de la perception en général.

sensibilité ne pense; mais la connaissance résulte de leur union. Loin donc qu'il faille confondre leurs attributions, il importe de les séparer avec soin. C'est pourquoi nous distinguons la science des lois de la sensibilité en général, c'est-à-dire *l'esthétique*, de la science des lois de l'entendement en général, c'est-à-dire de *la logique*. » (Logique transcendantale, Introduction.)

Cette doctrine établit deux faits, l'intuition sensible et la conception sur cette intuition; d'où l'existence de deux facultés, sensibilité et entendement. A la première correspondent les représentations sensibles; à la seconde, les conceptions. Bien que d'un ordre différent, ces deux facultés sont intimement unies; elles ont besoin l'une de l'autre pour produire la connaissance. Comment se viennent-elles en aide? Écoutons le philosophe de Kœnigsberg :

« Nous avons défini plus haut l'intelligence, mais seulement d'une manière négative, comme une faculté de connaître non sensible; toute intuition relève de la sensibilité; donc l'entendement n'est pas une faculté intuitive. Abstraction faite de l'intuition, les conceptions sont le seul mode de connaître. D'où il suit que toute connaissance est le fruit de conceptions non intuitives, mais discursives (générales). Toutes les sensations, en tant que sensibles, reposent sur des affections, et les conceptions sur des fonctions. J'entends par fonctions l'unité d'action nécessaire pour coordonner en une seule représentation commune plusieurs représentations différentes.

Donc les conceptions ont pour fondement la spontanéité de la pensée, comme les intuitions sensibles, la réceptivité des impressions. L'entendement *juge* par l'entremise des conceptions. L'intuition étant la seule représentation dont l'objet soit immédiat, une conception ne se rapporte jamais immédiatement à l'objet, mais à quelque autre représentation de cet objet, intuition ou conception, il n'importe. Le jugement est la connaissance médiate d'un objet, et, par conséquent, la représentation de cet objet. Tout jugement contient une conception multiple, laquelle, sous cette pluralité, comprend aussi une représentation donnée, représentation qui se rapporte à l'objet d'une manière immédiate. Par exemple, dans ce jugement : *Tous les corps sont divisibles*, le concept divisible convient à plusieurs espèces de conceptions différentes, et c'est au concept-corps qu'il se rapporte ici d'une façon particulière. Mais ce concept-corps est relatif à certains phénomènes que nous avons sous les yeux; ces objets se retrouvent donc représentés médiatement par le concept de divisibilité. Tous les jugements sont fonctions de l'unité dans nos représentations, puisqu'au lieu d'une représentation immédiate, survient une représentation plus élevée qui, renfermant la première avec beaucoup d'autres, donne la connaissance de l'objet. Ainsi plusieurs connaissances possibles deviennent une seule connaissance. Mais nous pouvons réduire toutes les opérations de l'entendement au jugement, de sorte que l'entendement en général peut être

représenté comme une *faculté de juger;* car, selon ce qui a été dit, faculté de penser ou de juger, c'est une même chose. La pensée est la connaissance par les concepts; mais les concepts comme attributs de jugements possibles se rapportent à toute représentation d'un objet, objet indéterminé toutefois. Ainsi le concept-corps signifie quelque chose, un métal, par exemple, que ce concept désigne. Ce concept n'est ainsi que parce qu'il implique d'autres représentations au moyen desquelles il se peut rapporter à certains objets. Il est donc l'attribut d'un jugement possible; de celui-ci, par exemple : *Tout métal est un corps.* (Logique transcendantale. Analytique transcendantale. Liv. I, ch. I, sect. Ire.)

52. Il faut distinguer deux choses dans cette théorie :

1° Les faits sur lesquels elle repose;

2° La manière dont le philosophe étudie ces faits avec les conséquences qu'il en tire.

Qui ne voit sur-le-champ la différence radicale qui sépare Kant de Condillac? Tandis que celui-ci ne découvre dans l'esprit d'autre fait qu'une sensation, d'autre faculté immédiate que la faculté de sentir, celui-là établit, comme principe fondamental, une distinction précise entre la sensibilité et l'entendement. En cela le philosophe allemand l'emporte sur l'auteur du *Traité des sensations.* Il a pour lui l'observation et l'expérience. Mais ce triomphe sur le sensualisme, un grand nombre de philosophes, les scolastiques surtout, l'avaient obtenu avant lui. Comme le

philosophe français et comme l'auteur de la *Critique de la raison pure*, les scolastiques reconnaissent que toutes nos connaissances viennent des sens; mais ils ont constaté ce que le philosophe allemand a vu plus tard, ce que Condillac n'a pas su découvrir, à savoir que les sensations seules ne peuvent expliquer tous les phénomènes de l'esprit; qu'avec la faculté sensitive il fallait admettre une faculté toute différente, l'entendement.

Matériaux que l'entendement combine de diverses manières en les réduisant en concepts, voilà, dans le système de Kant, ce que sont les sensations : « Pensées sans matière, dit-il, pensées vaines; intuitions sans idées, intuitions aveugles. Il est donc également indispensable et de rendre les idées sensibles, c'est-à-dire de leur donner un objet d'intuition, et de rendre intelligibles les intuitions, en les soumettant à des concepts. »

Qui ne voit, dans ce passage, bien que sous des mots différents, l'*entendement agissant* des aristotéliciens? A la place d'*intuition sensible*, mettez *espèce sensible;* au lieu de *concept, espèce intelligible*, et nous nous trouvons en présence d'une doctrine tout à fait semblable à celle des scolastiques. Faisons le parallèle.

Kant : L'action des sens ou l'expérience sensible est nécessaire à la connaissance.

Les scolastiques : Rien n'est dans l'entendement qui n'ait été dans les sens : *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*

Kant : Les intuitions sensibles par elles seules sont aveugles.

Les scolastiques : Les espèces de l'imagination, ou les espèces sensibles, auxquelles on donne aussi le nom de *phantasmata*, ne sont pas intelligibles.

Kant : Il est indispensable de rendre sensibles les concepts en leur donnant un objet en intuition.

Les scolastiques : Toute compréhension, tout acte d'intelligence est impossible, si l'entendement n'est appliqué à des espèces sensibles : *sine conversione ad phantasmata.*

Kant : Il est indispensable de rendre les intuitions intelligibles en les soumettant à des concepts.

Les scolastiques : Si l'on ne rend intelligibles les espèces sensibles, elles ne sauraient devenir objet d'entendement.

Kant : Nous jugeons au moyen des concepts : le jugement est la connaissance médiate d'un objet, et par conséquent sa représentation.

Les scolastiques : Nous connaissons les objets au moyen d'une espèce intelligible tirée de l'espèce sensible ; cette espèce est sa représentation intelligible.

Kant : Tout jugement contient une idée multiple dans ses applications, laquelle, sous cette pluralité, comprend aussi une représentation donnée, celle qui se rapporte immédiatement à l'objet.

Les scolastiques : L'espèce intelligible se peut appliquer à un grand nombre d'objets, parce qu'elle est universelle, bien que tirée d'une espèce sensible et particulière; elle fait abstraction des conditions ma-

térielles et des conditions *individuantes*, et, par conséquent, embrasse la totalité des objets individuels dans une représentation commune.

53. Pour désigner cet acte intellectuel, cette forme, ou ce que l'on voudra, par lequel l'entendement, à l'aide des intuitions sensibles, combine, en les réglant sur les lois de l'ordre intellectuel, les matériaux offerts par la sensibilité, Kant emploie les mots *concept*, *concevoir*. Les scolastiques enseignent de leur côté que l'espèce intelligible, nommée aussi espèce *impresse*, féconde l'entendement en produisant en lui une conception intellectuelle, de laquelle il résulte le *verbe*, parole intérieure ou espèce *expresse*, qu'ils nomment pareillement *concept*.

Selon Kant, l'homme connaît par concepts ; connaissance non intuitive, mais discursive et générale. Il n'est de véritable intuition que dans la sphère de la sensibilité. Selon les scolastiques, notre entendement durant la vie présente est dans un rapport nécessaire avec les choses matérielles, quant à leur nature ; c'est pourquoi il ne peut connaître *primo et per se* les substances immatérielles ; nous ne les connaissons qu'à l'aide de certaines comparaisons avec les choses matérielles, et principalement, *per viam remotionis*, d'une manière négative.

Il me semble que le parallèle que nous venons d'établir met en relief d'une manière suffisante ce que deux systèmes, célèbres à divers titres dans l'histoire de l'idéologie, ont de véritablement commun.

Rapports de ressemblance méconnus jusqu'ici,

bien qu'une simple lecture du philosophe allemand les montre avec la dernière évidence; mais il ne faut point s'en étonner, l'étude des scolastiques est difficile : se familiariser avec le style, les opinions, le langage, les préjugés d'un autre temps, fouiller sans relâche, remuer beaucoup de terre inutile pour trouver un peu d'or, ces sortes de travaux sont peu du goût des érudits modernes. Que l'on veuille bien observer que je ne prétends point enlever à l'auteur de la *Critique de la raison pure* le mérite de l'invention ; j'ai voulu seulement constater ce fait : tout ce que le système de Kant renferme de décisif, de concluant contre le sensualisme de Condillac, les scolastiques l'avaient enseigné plusieurs siècles avant lui.

Kant a-t-il emprunté sa doctrine aux ouvrages scolastiques? Je ne sais ; mais serait-il donc impossible que ce philosophe, homme très-laborieux, d'une vaste lecture, d'une mémoire plus vaste encore, eût puisé là certaines inspirations que ses œuvres laissent apercevoir? Un écrivain s'identifie des idées qui ne lui appartiennent point ; on ne saurait l'accuser de plagiat. Souvent l'écrivain croit inventer ; il ne fait que se souvenir.

54. Le philosophe allemand marche d'accord avec les scolastiques dans l'analyse des facultés primitives de notre esprit, mais il ne tarde pas à s'en éloigner dans l'application ; et tandis que ceux-ci vont aboutir au dogmatisme, il s'enfonce et se perd dans un scepticisme désespérant. Les principes les plus incontes-

tables, les plus universellement reconnus, tout s'écroule dans son système; il distingue, il est vrai, l'ordre sensible de l'ordre intelligible; il a reconnu deux facultés primitives de notre âme, l'entendement et la sensibilité; il a marqué la ligne qui les sépare, recommandant avec sollicitude qu'on ne l'effaçât jamais, et toutefois le monde sensible devient sous sa plume un ensemble de purs phénomènes. L'espace est défini de telle sorte qu'on ne sait comment éviter l'idéalisme de Berkeley. Et d'autre part il entoure l'entendement comme d'un mur de défense et le circonscrit dans l'expérience sensible. Les éléments divers que renferme l'entendement ne sont, en dehors de cette expérience, que des formes vides ou stériles et ne nous peuvent rien apprendre sur les grands problèmes ontologiques, psychologiques et cosmologiques, problèmes féconds cependant, que les sages de tous les siècles se sont efforcés de résoudre. Nous leur devons, en effet, les œuvres les plus magnifiques de la pensée; nobles titres d'un légitime orgueil, ils rappellent à l'esprit humain la dignité de sa nature, la grandeur de son origine; ils jettent un jour magnifique sur les sublimes mystères de ses destinées.

CHAPITRE IX

COUP D'ŒIL HISTORIQUE SUR LA VALEUR DES IDÉES PURES.

—

55. Nous avons signalé les ressemblances entre le système de Kant et celui des scolastiques; reste à signaler en quoi ils diffèrent, surtout quant à l'application. Pour comprendre combien sont graves les différences, il suffit d'observer la diversité des résultats. Les aristotéliciens appuient sur leurs principes une métaphysique tout entière, la plus noble des sciences à leurs yeux, science dont la puissante et vive lumière illumine et féconde toutes les autres. Kant, parti des mêmes faits, ruine la métaphysique en lui refusant toute valeur relativement à la connaissance des objets en eux-mêmes.

56. Il est bon d'observer que, sur cette question, ce philosophe se trouve en désaccord non-seulement avec les scolastiques proprement dits, mais avec les métaphysiciens les plus éminents antérieurs à lui : Platon, Aristote, saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas, Descartes, Malebranche, Leibnitz, Fénelon, etc.

57. Existe-t-il, peut-il exister une science d'un ordre supérieur à l'ordre purement sensible, laquelle étende au delà des phénomènes matériels la sphère

de l'activité humaine? La question est là. Qu'on juge de son importance. L'obscurité du sujet, ce que les résultats ont de décisif, selon la route où l'on s'engage, tout nous impose l'obligation sévère de pénétrer, par un travail énergique, jusqu'au fond des choses. Qu'on le sache bien, des questions qui nous occupent dépendent la conservation ou la ruine des saines idées sur notre intelligence et sur Dieu, c'est à-dire sur les deux objets les plus élevés et les plus importants que puisse offrir la science. Remontons jusqu'à l'origine des divergences; chose singulière, on part des mêmes faits pour arriver à des résultats contradictoires. Pourquoi? Une exposition claire des systèmes opposés nous le dira peut-être.

58. Tous les philosophes sont d'accord pour admettre le fait de la sensibilité. Ici le doute est impossible. Ce phénomène est attesté par le sens intime d'une manière si palpable que les sceptiques eux-mêmes n'ont pu nier la réalité subjective de l'apparence, bien qu'ils aient mis en doute sa réalité objective. Les idéalistes, en niant l'existence des corps, ont admis leur existence phénoménale, c'est-à-dire leur présence apparente aux yeux de l'esprit sous une forme sensible. Ainsi la sensibilité, ainsi les phénomènes sensibles ont toujours été considérés comme des faits primitifs; on peut différer d'opinion sur la nature et les conséquences de la sensibilité; son existence est hors de cause.

59. Deux grandes écoles se partagent le domaine géologique. L'une établit la sensation comme faculté

unique. Toutes les affections, toutes les opérations de l'âme, ne sont à ses yeux que la sensation transformée; l'autre reconnaît des faits primitifs autres que la sensation, des facultés autres que la faculté de sentir; elle distingue l'ordre sensible de l'ordre intellectuel.

60. Cette dernière école se subdivise en deux branches, pour l'une desquelles l'ordre sensible est non-seulement distinct, mais séparé de l'ordre intellectuel et comme dans une sorte de lutte avec lui. Selon cette école, l'ordre intellectuel ne peut recevoir de l'ordre sensible que des influences malignes qui émoussent ou égarent son activité. De là le système des idées innées dans toute sa vigueur, de là l'ordre intellectuel complétement en dehors des impressions sensibles; métaphysique cultivée par des génies de premier ordre et professée dans le siècle dernier par l'auteur de la *Recherche de la vérité* avec une exagération sublime. L'autre rameau reconnaît aussi l'ordre intellectuel pur, mais il ne pense point que le contact des phénomènes sensibles en altère la pureté. Selon lui, les problèmes de l'intelligence humaine, dans les conditions de la vie présente, ne se peuvent résoudre si l'on n'admet cette communication.

61. La communication existe en vertu d'une loi de l'esprit humain; c'est un fait d'expérience. Le sens intime l'atteste avec une invincible énergie. La négation serait comme le suicide de l'esprit. C'est pourquoi cette école, acceptant les faits tels que l'expérience interne les lui présente, s'efforce de les expliquer en

signalant les points par lesquels l'ordre sensible et l'ordre intellectuel peuvent entrer en communication sans se détruire ou se confondre.

62. Toutes nos connaissances viennent des sens; voilà le principe fondamental de ce système où l'on admet l'existence des deux ordres, intellectuel et sensible, en même temps que la possibilité, la réalité même de leurs rapports et de l'influence qu'ils exercent l'un sur l'autre; les sens, causes excitantes de l'activité, sortes de manœuvres qui fournissent à l'esprit des matériaux à l'aide desquels il construit l'édifice de la science.

63. L'accord entre les scolastiques et le philosophe allemand se maintient jusque-là, mais ne tarde pas à se rompre en un point capital; de là les conséquences opposées où les deux systèmes vont aboutir. Les premiers reconnaissent dans l'entendement pur de véritables idées, de véritables objets d'idées sur lesquels on peut raisonner en toute sécurité, indépendamment de l'ordre sensible. Leur principe fondamental: *Nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, n'exclut point l'existence de ces réalités qui nous conduisent au vrai, tant dans l'ordre matériel que dans l'ordre immatériel. Les idées de l'ordre intellectuel pur tirent leur origine des sens en tant qu'elles sont éveillées par les sens : mais une fois éveillées, elles agissent par elles-mêmes, forment, au moyen de l'abstraction, des idées propres, et s'élancent à la recherche de la vérité en dehors de l'ordre sensible.

64. Dans cette explication de l'ordre intellectuel

pur, où l'on attribue aux idées une valeur objective réelle, où l'on en fait un moyen sûr d'arriver au vrai, sans le secours des phénomènes sensibles, les deux écoles, scolastique et non scolastique, sont d'accord; divisées sur l'origine des idées, elles ne le sont pas sur leur valeur et leur realité.

65. Mais si le philosophe de Kœnigsberg admet, comme les scolastiques, que toutes nos connaissances viennent des sens, s'il reconnaît avec eux l'ordre intellectuel pur, une série de concepts différents de l'intuition sensible, il soutient que ces concepts ne sont point de véritables connaissances; formes vides, dit-il, insignifiantes par elles-mêmes, qui n'apprennent rien à l'esprit, qui ne nous disent rien de la réalité des choses. Seule, l'intuition sensible les peut féconder; en dehors de cette intuition, ces concepts ne correspondent à rien. L'entendement s'en occupe et les combine, mais sans qu'ils donnent jamais un résultat.

Écoutons Kant :

« L'entendement ne saurait faire un usage transcendantal de tous ses principes *à priori;* il n'emploie ses concepts que d'une manière empirique. Observation de la plus haute importance, si l'on sait la comprendre. Un concept est employé transcendantalement comme principe, lorsqu'il se rapporte aux choses d'*une manière générale et en soi;* il est employé d'une manière empirique, lorsqu'il se rapporte aux seuls phénomènes, c'est-à-dire aux objets d'une expérience possible; d'où l'on voit que ce dernier mode

est le seul praticable. Tout concept exige la forme logique d'un concept en général, la forme de la pensée avec la possibilité de lui soumettre un objet auquel il se rapporte; sans cet objet il reste vide, bien qu'il implique peut-être la fonction logique nécessaire pour former un concept au moyen de certaines données. Un objet n'est donné à son concept que dans l'intuition. Quoique possible *à priori* avant l'objet, une intuition pure ne reçoit son objet et par conséquent sa valeur objective que par l'intuition empirique dont elle est la forme. Tous les concepts et avec eux tous les principes, bien qu'ils soient *à priori*, se rapportent à des intuitions empiriques, c'est-à-dire à des faits de l'expérience possible. *Autrement, ils n'ont aucune valeur objective; véritable jeu de l'entendement ou de l'imagination* avec les représentations respectives de l'une ou de l'autre de ces facultés. . . . . .

. . . . . .

Il en est ainsi des catégories et des principes formés de ces catégories; ce qui devient manifeste par l'impossibilité où nous sommes d'en définir réellement une seule; nous ne pouvons rendre intelligible la possibilité de leur objet sans avoir recours aux conditions de la sensibilité, par conséquent à la forme des phénomènes; conditions auxquelles ces catégories doivent se restreindre comme à leur objet *unique*. Détruisez cette condition, *toute valeur*, *toute signification* s'évanouissent, c'est-à-dire tout rapport du concept avec l'objet; ils deviennent insaisissables.

. . . . . .

« Si l'on ne tient compte de toutes les conditions de la sensibilité, qui les classe (il parle des catégories) parmi les concepts dont il est possible de se servir empiriquement, si l'on veut les considérer comme concepts des choses en général, il ne reste rien à faire à leur sujet, sinon à regarder la fonction logique dans les jugements comme condition de la possibilité des choses ; mais alors en quel cas leur application et leur objet peuvent-ils avoir un sens et une valeur objective dans l'entendement pur et sans l'intervention de la sensibilité, on l'ignore. . . . . .

. . . . . .

« Il suit de ce que nous venons d'établir que les concepts purs *ne sauraient être employés transcendantalement*, mais uniquement, mais toujours d'une manière empirique, et que les principes qui constituent l'entendement pur s'appliquent aux objets sensibles, seulement alors que les sens se trouvent en rapport avec les conditions générales d'une expérience possible ou de l'empirisme ; *jamais aux choses en général*, et sans rapport à la manière dont elles peuvent être perçues. » (*Logique transcendantale*, liv. II, chap. III.)

66. Ainsi Kant détruit la science métaphysique tout entière, et sous les ruines qu'il entasse demeurent ensevelies les idées les plus fondamentales, les plus précieuses, les plus sacrées de l'esprit humain. Selon ce philosophe, l'entendement ne saurait franchir la sphère de la sensibilité. Les principes regardés

jusqu'à ce jour comme les bases éternelles de la science ne sont, en dehors de la sphère sensible, que des formes vides, des mots stériles : l'ontologie et ses doctrines sublimes sur la nature et l'origine des choses, jeux de l'imagination sans portée et sans valeur. « Une simple exposition des phénomènes, dit-il, voilà ce que sont ces principes. Remplacez par le titre modeste de simple *analytique de l'entendement pur* le nom fastueux d'*ontologie*, science qui ne prétend à rien moins qu'à donner systématiquement et *à priori* la connaissance synthétique des choses. »

67. Mais que devient l'entendement, si vous l'enfermez dans la sphère des sens, si les idées les plus fondamentales, si les principes les plus élevés ne nous peuvent rien apprendre sur la nature des choses? Le monde corporel n'étant à mes yeux qu'un ensemble de phénomènes sensibles, si nous ne pouvons rien connaître en dehors de ces phénomènes, nos connaissances perdent toute réalité. L'âme vit d'illusions; elle se perd en des illusions vaines et sans objet. Le temps, l'espace; formes subjectives. Les idées pures; concepts stériles et vides. Tout est subjectif en nous; le réel nous échappe; nous connaissons ce qui paraît, non ce qui est. Nous tombons dans un scepticisme irrémédiable, absolu.

Était-ce donc là le but de tant d'efforts, le fruit espéré d'une analyse si savante? Disons-le, toutefois, ni l'extravagance ne se montre aussi désordonnée, ni l'erreur aussi choquante dans la doctrine de Kant que dans les systèmes de Fichte, de Schelling, de Hégel;

mais le germe y est. C'est au philosophe de Kœnigsberg qu'est due une révolution que certains imprudents ont regardée comme un progrès; ils n'avaient pas aperçu le scepticisme qui se cache au fond, scepticisme d'autant plus dangereux qu'il s'enveloppe des formes de l'analyse.

68. Je donne à la réfutation des erreurs de Kant une grande importance, sans prétendre cependant le suivre pas à pas : cette manière aurait l'inconvénient grave de laisser le lecteur au milieu des ruines. Il me semble plus utile d'étudier avec soin chaque question dans l'ordre des matières, d'établir mon opinion, de la prouver, et d'attaquer ainsi l'erreur jusque dans sa racine, chaque fois que je la trouve sur le chemin du vrai. Il est facile de dire ce qu'une chose n'est point; il ne l'est pas autant de dire ce qu'elle est. Je voudrais qu'on ne pût accuser les défenseurs des saines doctrines de toujours détruire sans jamais édifier. La vraie philosophie peut lutter avec l'erreur à la face du soleil; elle n'est pas seulement une irrésistible machine de guerre; elle est la charrue qui féconde le sol après l'avoir déblayé, l'instrument de paix qui bâtit le temple de la vérité sur les ruines du temple de l'erreur.

Attaquer, c'est nier; la négation ne suffit pas à l'intelligence; elle a besoin d'affirmation. La vérité positive, voilà sa vie. Que l'on me pardonne cette digression; peut-être n'est-elle pas inutile. Qui ne comprend, à la gravité des erreurs que je viens de signaler, combien il importe que les amis des saines

idées se livrent sans relâche à des études sérieuses, profondes, substantielles, pour opposer une digue au torrent qui menace de tout envahir? Non, il ne suffit point aujourd'hui d'attaquer ou de se défendre; il faut construire. Eh bien, oui! Que l'on porte le fer et la flamme dans le camp ennemi, je le veux, mais que les doctrines positives abondent. Voyez! l'erreur déploie ses attaques sur une ligne immense. Ne nous contentons point de couvrir la frontière de tirailleurs pour faire le coup de feu; établissons des colonies, des foyers d'intelligence et de civilisation où l'on manie à la fois l'épée et la truelle, l'épée pour la défense, la truelle pour édifier.

CHAPITRE X

L'INTUITION SENSIBLE.

—

69. L'intuition proprement dite est l'acte par lequel l'âme perçoit un objet qui l'affecte. Le mot latin *intueri* signifie regarder, regarder une chose placée sous les yeux.

70. Il n'y a intuition que dans les puissances perceptives, c'est-à-dire dans les puissances par lesquelles le sujet distingue entre l'impression et l'objet qui la cause. Je ne prétends point que cette distinction soit nécessairement réflexe, mais seulement que l'acte interne doit se rapporter à un objet. Éprouver des

affections sans les rapporter à quelque objet, sans réfléchir sur ces affections, ce ne serait point une intuition. L'intuition semble impliquer une activité qui s'exerce sur un objet présent. Nul besoin que cet objet soit toujours externe; il peut être une affection ou action de l'âme objectivée par un acte de réflexion.

71. Les sensations de la vue et du tact méritent plus particulièrement les noms de sensations intuitives. L'étendue elle-même, qu'il nous est impossible de considérer comme un fait purement subjectif, nous l'apercevons à l'aide de ces actes que nous nommons toucher et voir; ainsi ces actes impliquent nécessairement un rapport avec un objet. Les autres sens ne perçoivent point l'étendue d'une manière directe, bien qu'ils soient en rapport avec elle; c'est pourquoi, seuls, ils seraient plutôt affectifs qu'intuitifs; je veux dire que l'âme serait affectée par ces sensations sans qu'il y eût nécessité pour elle de rapporter ces sensations à des objets externes. Admettons que la réflexion pût nous apprendre, comme elle nous l'apprendrait en effet, que la sensation, dans sa cause, se distingue du sujet qui l'éprouve, il n'y aurait, malgré cela, de véritable intuition, ni pour les sens qui resteraient étrangers aux combinaisons réflexes, ni pour l'entendement auquel la cause des sensations serait connue, non par intuition, mais par raisonnement.

72. Donc toute sensation n'est pas intuition. Des sensations imaginaires, passées ou possibles, ne sont

point de véritables intuitions, bien qu'on les nomme vulgairement ainsi, puisqu'elles ne se rapportent point à un objet déterminé. Nous devons à la réflexion de ne point rapporter aux objets les phénomènes de la sensibilité purement interne. La réflexion perçoit les différences de temps, le plus ou le moins de vivacité des sensations, leur enchaînement plus ou moins constant; voilà comment elle distingue entre les représentations actuelles et les représentations dont l'objet est passé ou seulement possible. La sensibilité purement interne, livrée à elle-même, et sans le secours de la réflexion, transporte toutes choses au dehors et convertit en réalités les apparences imaginaires. Nous l'avons souvent éprouvé dans le sommeil, ou même dans la veille, lorsque la sensibilité l'emporte sur la réflexion et domine cette faculté vaincue.

73. La sensibilité livrée à ses propres forces objective toutes choses, parce que n'étant point une faculté réflexe, elle ne peut distinguer entre l'affection qui procède de l'extérieur et l'affection purement interne. La comparaison, quelque imparfaite qu'elle soit, impliquant un acte réfléchi, la sensibilité ne saurait comparer. Conséquence; si le sujet ne fait que sentir, il est dans l'impossibilité d'apprécier les différences des sensations, en mesurant leur degré de vivacité, et de percevoir, dans leur enchaînement, ou le désordre ou l'harmonie.

La faculté de sentir est aveugle pour tout ce qui n'est point son objet déterminé. Ce qui n'est pas dans

cet objet en tant que son objet n'existe point pour elle; d'où l'on voit qu'abandonnée à elle-même, elle doit objectiver son impression, se croire faculté intuitive, et convertir en réalité les simples apparences.

74. Chose remarquable! parmi les facultés sensibles, les unes seraient constamment intuitives, c'est-à-dire se rapporteraient toujours à quelque objet extérieur, n'était la réflexion; les autres ne le seraient jamais, si elles n'étaient accompagnées de réflexion, ou si des facultés sensitives par nature ne venaient à leur aide. Dans la première espèce il faut ranger les facultés représentatives proprement dites, c'est-à-dire celles qui affectent le sujet sensitif, en lui présentant une forme quelconque, image apparente ou réelle d'un objet; les facultés de la vue et du tact, par exemple, qui n'existent point, qui ne se peuvent comprendre sans cette représentation. Les autres sensations n'offrent au sujet sensitif aucune forme; simples affections du sujet lui-même, bien que procédant d'une cause externe, nous ne les rapportons aux objets que par la réflexion; et, lorsque cette faculté nous avertit que nous étendons le rapport trop loin, en attribuant à l'objet externe, non-seulement le principe de causalité, mais la sensation en elle-même, nous nous arrêtons aussitôt; l'illusion cesse facilement. Or, il n'en est point ainsi des sensations représentatives : impossible de nous persuader, malgré nos efforts, qu'il n'existe point hors de nous quelque chose de réel, quelque chose de sem-

blable à cette représentation sous laquelle les objets nous apparaissent étendus et figurés.

75. Certaines sensations, avons-nous dit, doivent à la réflexion qui les accompagne d'être intuitives. Ce qui ne signifie point que l'homme les rapporte à un objet, en vertu d'une réflexion explicite antérieure. Dans les livres II et III de cet ouvrage, j'ai longuement établi que dans leurs rapports avec le monde corporel, nos facultés se développent antérieurement à toute réflexion. Ici, je veux faire comprendre que ces sensations considérées en elles-mêmes n'impliquent nul rapport nécessaire aux objets en tant que représentés, et que si dans l'instinct qui nous les fait objectiver il ne se mêle point une réflexion confuse, au moins entre-t-il quelque chose de l'influence des autres sensations qui sont représentatives par leur objet.

CHAPITRE XI

DEUX CONNAISSANCES : INTUITIVE ET DISCURSIVE.

76. Nous avons étudié l'intuition sensible ; passons à l'intuition intellectuelle.

L'esprit connaît de deux manières : par intuition et par raisonnement. L'objet s'offre-t-il à l'intelligence tel qu'il est, la faculté perceptive le contemple;

voilà la connaissance intuitive; intuition, du mot *intueri*, regarder.

77. Cette intuition est de deux sortes. Ou l'objet se présente lui-même, et s'unit sans intermédiaire à la faculté perceptive, ou bien cette faculté, rendue active par une idée ou représentation, voit l'objet dans cette représentation, sans combinaison d'aucune espèce. Dans le premier cas, l'objet perçu est intelligible par lui-même; l'union de l'objet compris avec le sujet intelligent ne pourrait avoir lieu sans cela; dans le second, il suffit d'une représentation qui tienne la place de l'objet; partant, celui-ci peut n'être pas intelligible d'une intelligibilité immédiate[1].

78. L'objet de la connaissance discursive ou du raisonnement n'est point présent à l'intelligence; celle-ci le compose, pour ainsi dire, en réunissant en un concept total les concepts particuliers dont elle a découvert l'enchaînement et le rapport à l'aide de la logique.

Un exemple va rendre sensible ce qui distingue les connaissances intuitive et discursive.

J'ai sous les yeux un homme; je vois, tels qu'ils sont, les traits particuliers qui le caractérisent. L'ensemble que je perçois est indépendant de toute combinaison; l'objet s'offrant à la faculté perceptive, celle-ci n'a qu'à percevoir; ma connaissance est intuitive.

Nous avons dit : l'intuition intellectuelle peut s'u-

[1] Voyez ce qui a été dit sur la *représentation, l'intelligibilité immédiate, la représentation de causalité et d'idéalité*, chap. X, XI, XII, XIII du tome Ier de cet ouvrage.

nir immédiatement à la faculté perceptive ou s'offrir à cette faculté à l'aide d'un moyen tenant la place de l'objet. Il en est de ces deux espèces d'intuition comme de la vue d'un portrait ou de l'original d'un portrait; même nuance. Dans les deux cas, intuition de la physionomie sans combinaisons, sans possibilité de combinaisons pour la former.

Mais il s'agit d'une personne que nous n'avons jamais vue; pour nous donner une idée de sa physionomie, on nous décrit ses traits, on les caractérise l'un après l'autre, de telle sorte que, réunissant ces détails particuliers, il nous devient possible de composer un ensemble idéal sur le modèle qu'on vient de nous offrir; image sensible de ce que nous appelons connaissance discursive ou de raisonnement. Dans cette connaissance, nous ne voyons point l'objet en lui-même; nous le composons en quelque sorte de toutes les idées partielles que le raisonnement a réunies; concept total représentant l'objet.

79. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant parle en plusieurs endroits, bien que d'une manière obscure, des connaissances intuitive et discursive. Mais que l'on ne croie point que cette découverte soit due au philosophe allemand. Les théologiens l'avaient signalée plusieurs siècles avant lui. Pouvait-il en être autrement? Cette distinction se trouve intimement liée à l'une des croyances fondamentales du christianisme.

Selon le dogme chrétien, l'homme, dès cette vie, peut connaître Dieu réellement et en vérité. Dieu

nous parle par ses œuvres, disent les saints livres : *Cœli enarrant gloriam Dei*. Le Dieu invisible se manifeste à nous dans les créatures visibles ; les cieux racontent sa gloire, le firmament annonce les merveilles de sa droite ; c'est pourquoi l'homme, créature intelligente, doit rapporter à lui toute gloire et tout honneur; mais ce même dogme nous apprend aussi qu'il est une autre manière de voir Dieu ; il nous apprend que, dans le monde meilleur, les bienheureux le verront tel qu'il est face à face. Voilà donc une différence établie par le christianisme entre les connaissances intuitive et discursive. D'une part, l'entendement va des effets à la cause; et, concentrant dans cette cause les idées de sagesse, de bonté, de sainteté, de toute-puissance infinies, il s'élève jusqu'à Dieu ; de l'autre, Dieu s'offre clairement à lui, non dans une idée conçue par la raison, non sous les voiles sublimes que la foi soulève, mais dans son essence même, Dieu, devenu l'objet immédiat de notre faculté perceptive! sans raisonnements, sans nuages!

Merveilleuse profondeur du dogme chrétien! lueurs sublimes que laissent entrevoir tous nos mystères! Cette distinction, si décisive pour la science idéologique, est enseignée dès les premières pages du catéchisme. Demandez à l'enfant ce qu'est Dieu ; il répond en énumérant ses perfections, c'est-à-dire en prouvant qu'il le connaît. Que si vous lui demandez pour quelles fins l'homme a été créé : Pour *voir* Dieu, répond-il, sans hésiter. N'est-ce pas établir une dis-

tinction entre la connaissance de raisonnement ou par concepts et la connaissance intuitive; *connaître* et *voir?*

CHAPITRE XII

SENSUALISME DE KANT.

—

80. Selon le philosophe de Kœnigsberg, toute intuition, dans les conditions de la vie présente, est une intuition sensible. Qu'une intuition purement intellectuelle soit possible à notre intelligence, ou même à des intelligences d'un autre ordre, il le regarde comme douteux. De plus, nous avons vu (ch. IX) qu'il n'accorde aucune valeur aux concepts séparés de l'intuition; d'où il suit que le philosophe, nonobstant ses longues dissertations sur l'entendement pur, est profondément sensualiste. La *Critique de la raison pure* et le *Traité des sensations* ont plus de ressemblance qu'on ne le suppose.

S'il n'existe pour notre esprit que des intuitions sensibles, si les concepts de l'entendement pur ne sont que des formes vides, tant qu'ils n'impliquent point une intuition, si l'on ne voit dans l'entendement, en dehors de ces intuitions, que des formes purement logiques, fonctions insignifiantes, auxquelles on ne saurait donner le nom de connaissances, il faut conclure que tout est sensation dans

notre entendement; sensations distribuées dans les concepts comme en des casiers où elles se classent et se conservent.

Dès lors, l'entendement pur est si peu de chose que le philosophe français aurait pu l'admettre sans difficulté.

81. En effet, le système de la sensation transformée suppose une force de transformation par laquelle sont expliqués les divers phénomènes de l'âme. Sans cela, que deviendrait le titre même du traité de Condillac? Croit-on que ce philosophe se serait fait scrupule d'admettre la *synthèse de l'imagination,* les rapports des intuitions sensibles avec *l'unité de la perception*, enfin, les fonctions logiques ou de raisonnement qui classent et comparent les intuitions sensibles? Au fond, le système de Kant ne diffère point du système de Condillac. A côté de son principe unique, la sensation, celui-ci ne reconnaît-il pas l'existence d'une force capable de transformer les sensations, de les classer, de les généraliser?

82. Encore un échec à la prétention la plus chère du philosophe allemand, l'originalité. Il a combattu le sensualisme par des arguments connus dans les écoles plusieurs siècles avant lui (Voir ch. VII); et lorsqu'il veut prendre une route nouvelle pour expliquer l'ordre intellectuel pur, il retombe dans le système sensualiste; ses concepts vides, sans application en dehors de l'ordre sensible, ne nous apprennent rien que Condillac n'enseigne dans son analyse de la génération des idées; la différence est dans les mots

Tout sensualiste adoptera sans peine et dans son entier la *Critique de la raison pure*, lorsqu'il aura vu quelles applications le philosophe allemand fait de ses doctrines spiritualistes. Avant de proclamer avec emphase que le spiritualisme de Kant ruine le sensualisme de Condillac, il eût été bon d'aller au fond des choses.

CHAPITRE XIII

EXISTENCE DE L'INTUITION INTELLECTUELLE PURE.

—

83. Il est pour l'esprit humain, même dès cette vie, un autre ordre d'intuitions que l'intuition sensible. Que de phénomènes dont nous avons très-clairement conscience et qui ne relèvent point de la sensibilité; la réflexion, la comparaison, l'abstraction, tous les actes de l'entendement et de la volonté. A quelle espèce de phénomènes sensibles appartiennent les idées abstraites, les actes par lesquels nous les percevons; ou bien ceux-ci : *Je veux, je ne veux pas*, je choisis telle chose, je la préfère à telle autre?

L'intuition sensible n'a rien à voir dans ces faits d'un ordre supérieur à la sphère de la sensibilité et dont toutefois notre esprit a nettement conscience. Nous prenons ces faits comme sujet de réflexion et d'étude. Nous les classons à notre gré; nous les distinguons les uns des autres; ils nous sont présents d'une manière immédiate; nous les connaissons, non

par raisonnement, mais par intuition. Donc il est faux que l'intuition ne s'exerce que sur des phénomènes sensibles.

84. « Formes vides, nous dit-on, qui n'ont de valeur qu'autant qu'elles se rapportent à l'intuition sensible. » Après tout, elles sont une chose distincte de cette intuition ; or, cette chose, nous ne la percevons point par le raisonnement ; donc l'intuition sensible n'est pas le seul mode de perception.

S'agit-il de savoir si ces concepts nous peuvent donner la connaissance des choses en elles-mêmes? non ; mais seulement s'ils existent et s'ils appartiennent à l'ordre sensible. Leur existence est un fait certain ; la conscience l'atteste ; il est admis par tous les idéologues. Les attribuer à l'ordre sensible, ce serait les détruire. Kant lui-même les distingue avec soin de l'intuition sensible.

85. On les peut comparer à un miroir dans lequel se reflètent les profondeurs du monde intellectuel. Il est vrai que nous n'arrivons à connaître ce qui est esprit qu'à l'aide du raisonnement ; mais l'attention peut nous découvrir dans les phénomènes de notre âme ce qui se passe dans les intelligences supérieures ; ces phénomènes sont une sorte d'idées images, puisqu'il n'est pas de plus parfaite image d'une pensée qu'une autre pensée, ou d'un acte de volonté qu'un acte de même nature. Nous lisons dans l'esprit d'autrui par une intuition non pas immédiate, mais médiate. Nous voyons autrui dans notre conscience, comme l'image dans un miroir.

86. C'est un fait d'expérience intimement lié aux nécessités intellectuelles, morales et physiques de l'homme, que les esprits communiquent entre eux au moyen de la parole et par d'autres signes naturels ou de convention. Les rapports une fois établis, une intelligence lit dans une autre intelligence en vertu d'une sorte d'intuition ; intuition médiate, mais vraie.

La pensée ou l'affection étrangère transmise à notre esprit par la parole excite en nous une pensée ou une affection de même nature. Dès lors, non-seulement nous connaissons, mais nous *voyons* dans notre conscience une autre conscience. Il se déroule en nous la même série de phénomènes qui se produisent dans l'esprit avec lequel nous sommes en communication. On connaît cette façon de parler : « Je sais ce que vous pensez, ce que vous voulez dire. »

87. Donc il existe dans notre esprit, en dehors de la sensibilité, des concepts qui se rapportent à un objet déterminé. Que la connaissance des phénomènes de l'ordre intellectuel pur nous soit transmise au moyen de la parole ou de tout autre signe, ces phénomènes n'en sont pas moins une véritable intuition; ils réunissent les conditions nécessaires : représentation interne, rapport de cette représentation à un objet déterminé qui nous affecte.

88. Que devient la doctrine de Kant : « Notre esprit n'a que des intuitions sensibles. » Et la question qu'il se pose : des esprits d'un autre ordre peuvent-ils se mettre en rapport avec les objets autrement que par une intuition sensible, que devient-elle ? On le voit ; le

problème se trouve résolu en nous-mêmes. Les phénomènes internes de notre âme, la communication qui s'établit entre les intelligences nous manifestent non-seulement la possibilité, mais l'existence d'un ordre d'intuitions autres que l'intuition sensible.

CHAPITRE XIV

VALEUR DES CONCEPTS INTELLECTUELS, ABSTRACTION FAITE DE L'INTUITION INTELLECTUELLE.

—

89. N'existe-t-il d'autre intuition que l'intuition sensible, il ne suivrait point de là que les concepts de l'ordre intellectuel pur fussent des formes vides, inutiles pour la compréhension des objets en eux-mêmes. Des idées générales ne sont point des idées intuitives. Par là même qu'elles sont générales, elles ne se peuvent rapporter *immédiatement* à un objet déterminé; mais nul, jusqu'à présent, n'avait songé qu'elles ne sauraient nous donner de véritables connaissances.

90. Il est certain que les idées générales, par elles-mêmes et prises isolément, n'amènent point de résultat positif, qu'elles ne définissent point l'être existant, l'objet réel. Mais qu'on les unisse avec des idées particulières, tout change : l'être abstrait prend, pour ainsi dire, un corps; il tombe dans le domaine des faits et devient objet de connaissance. Exemple : « Tout être contingent implique une cause. » Pro-

position générale, éminemment vraie; mais que m'apprend-elle si je fais abstraction de tout être contingent et relatif? simple rapport d'idées, connaissances de l'ordre idéal, voilà tout.

91. Ce rapport d'idées implique une condition tacite qui leur donne, relativement aux faits, une valeur hypothétique. Lorsqu'on affirme que tout être contingent doit avoir une cause, on n'entend point exprimer une relation d'idées sans application possible. Voici le sens de cette affirmation : s'il existe, dans l'ordre réel un être contingent, cet être doit avoir une cause.

92. Pour que cette valeur hypothétique des idées devienne positive, il suffit que la condition comprise dans la proposition générale soit réalisée. Le principe « Tout être contingent implique une cause » ne m'apprend, il est vrai, rien du monde réel; mais à peine l'expérience a-t-elle mis sous mes yeux un être de cette nature, la proposition générale, auparavant stérile, prend une fécondité merveilleuse. Je vois dans l'être contingent la nécessité de sa cause; plus encore, la nécessité de la proportion qui se doit trouver entre l'activité qui produit et la chose produite. Les qualités de celle-ci m'aident à découvrir les qualités de celle-là. Véritable science positive ayant pour objet des faits déterminés, dont les deux bases sont la vérité idéale et la vérité réelle, c'est-à-dire le fait fourni par l'expérience.

93. L'être qui pense a conscience de lui-même; donc nul être pensant n'est réduit à la connaissance

de vérités idéales et pures. Fût-il isolé de tous les autres, n'aurait-il nulle communication avec ce qui n'est pas lui, ne recevrait-il, n'exercerait-il aucune espèce d'influence, s'il pense, il a conscience de lui-même. La conscience est un fait particulier, une connaissance déterminée; sans cela, elle ne serait point conscience.

94. Cette observation ruine par la base le système qui prétend nier la communication de l'ordre idéal avec l'ordre réel.

Ainsi non-seulement l'expérience est possible, mais nécessaire, d'une manière absolue, pour tout être qui pense. La conscience est déjà, de soi, une expérience, la plus claire et la plus sûre des expériences. Donc les vérités de l'ordre idéal se lient aux vérités de l'ordre réel; supposer qu'elles ne peuvent communiquer entre elles, c'est méconnaître un fait fondamental des sciences théologiques et psychologiques, à savoir, la conscience.

95. Supposons un homme, ou plutôt une intelligence humaine ignorant d'une manière absolue l'existence du monde externe, l'existence de tout corps, ne sachant rien de son origine, rien de ses destinées, intelligence active, toutefois, puisqu'elle serait sans cela comme une chose inerte, et n'offrirait aucune prise à l'observation. Que si cette intelligence possède les idées générales d'être et de non-être, de substance et d'accident, de conditionnel et d'absolu, de contingent et de nécessaire, il est clair qu'elle les pourra combiner de diverses manières, et

que dans l'ordre purement idéal elle atteindra les résultats que nous atteignons nous-mêmes. Nous admettons les conditions les plus favorables pour une suite de connaissances abstraites indépendantes de l'expérience. Et cependant, même dans ce cas, les vérités connues ne s'arrêteraient pas, ne seraient pas restreintes à l'ordre idéal pur; elles descendraient fatalement à l'ordre réel, à moins que l'être pensant ne parvînt à se dépouiller de la conscience même de son être.

En effet, par cela seul que l'on suppose un être pensant, l'on suppose un être qui se peut dire à lui-même : « Je pense. » Acte éminemment expérimental. Que cet acte s'unisse dans une même conscience à des vérités générales, l'être isolé sort aussitôt de lui-même; il crée à son image une science positive par laquelle il passe du monde des idées au monde des faits. Dans l'instabilité de la pensée et la permanence de l'être qui pense, il particularise les idées de substance et d'accident; l'apparition successive et l'évanouissement de ses propres conceptions réalisent à ses yeux les idées de l'être et du non-être; il se souvient du temps où commencèrent les diverses opérations qu'il analyse, et ce souvenir, qui ne s'étend pas au delà de sa propre existence, le révèle à lui-même comme un être contingent; ce dernier fait, se combinant avec les principes généraux par lesquels sont exprimés les rapports qui existent entre les êtres contingents et les êtres nécessaires, lui suggère la pensée d'un être supérieur dont il tient l'existence,

CHAPITRE XV

ÉCLAIRCISSEMENTS SUR LA VALEUR DES IDÉES GÉNÉRALES.

—

96. Les idées qu'un esprit isolé se formerait des êtres distincts de lui seraient vagues, peut-être, mais ces idées auraient une réalité pour objet. Que si la nature de cette réalité lui restait cachée, au moins saurait-il qu'elle existe. L'aveugle de naissance ne conçoit clairement ni les couleurs ni les sensations de la vue ; ignore-t-il pour cela leur existence, et que les mots couleur, voir et autres du même genre, ont un objet déterminé? L'aveugle ignore en quoi consistent les objets ou les phénomènes dont il entend parler, mais il sait que ces phénomènes ou ces objets sont quelque chose; ses concepts peuvent être imparfaits, mais ils sont réels : les mots par lesquels il les exprime ont dans sa pensée un sens incomplet, mais positif.

97. Ne confondons point les concepts incomplets avec les concepts indéterminés : les premiers peuvent se rapporter à quelque chose de positif, bien que cette chose soit imparfaitement connue; les seconds ne renferment qu'un rapport d'idées, sans signification dans l'ordre des faits. Nous allons rendre cette différence palpable en développant l'exemple qui précède.

L'aveugle ne perçoit rien de ce qui se rapporte au sens de la vue, et cependant il est convaincu de l'existence de certains faits externes, lesquels correspondent à l'affection interne que l'on appelle *voir*. L'idée est incomplète, mais elle implique un objet déterminé. L'existence de cet objet est attestée à l'aveugle par ceux qui voient : s'il ne sait point ce qu'est la vue, il sait qu'elle existe ; enfin il n'en connaît point l'essence, mais l'existence. Supposons maintenant qu'il soit question d'un ordre de sensations entièrement différentes de nos sensations, le concept qui s'y rapporte ne sera pas seulement incomplet, il n'aura point d'objet réel ; l'idée générale d'un être sensitif affecté, voilà tout ce que notre esprit pourra saisir ; ne sachant rien de l'existence de cet être, il n'aura que des conjectures vagues sur sa possibilité. Dans l'aveugle de naissance, lequel a ouï parler du sens de la vue, nous trouvons une idée incomplète ; mais à cette idée correspond une série de faits que son esprit conçoit. En nous, lorsqu'il s'agit de sensations différentes des nôtres, nous trouvons des idées qui ont un objet général, mais nous ne savons rien de leur réalité.

98. Ceci nous explique comment notre esprit, indépendamment de l'intuition d'une chose, peut connaître cette chose ; comment il peut avoir de son existence une certitude entière : preuve évidente que la valeur des concepts, non-seulement dans l'ordre des idées, mais dans l'ordre des faits, ne tient point à l'intuition sensible.

99. Kant, voulant prouver que les concepts sont stériles en dehors de l'intuition sensible, donne pour raison que nous ne pouvons définir les catégories et les principes émanés de ces catégories sans nous rapporter aux objets relevant de la sensibilité. C'est une erreur. De l'impossibilité d'une définition il ne faut pas conclure, en toute circonstance, que le concept qu'il s'agit de définir soit vide ; il arrive souvent que ce concept est simple et partant ne se peut décomposer et reste inaccessible à la définition. Comment définir, par exemple, l'idée de l'être? Quoi que vous fassiez, le défini entre dans la définition. Les mots chose, existence, réalité ont-ils un autre sens que le mot être?

L'intuition sensible étant la base de nos rapports avec le monde extérieur, et par suite, avec nos semblables, il est naturel que, pour exprimer un concept quelconque, nous ayons recours à des applications sensibles ; mais il n'en faut point conclure qu'indépendamment de ces applications, notre esprit n'ait présente une vérité réelle, vérité comprise qu'il s'agirait d'expliquer.

100. Cette capacité de connaître les objets sous des idées générales est un des caractères particuliers de notre esprit. Impuissants que nous sommes à pénétrer l'essence des choses, elle nous est indispensable. Souvent, dans la pratique, il suffit que l'existence et les attributs des êtres nous soient connus. Les idées générales satisfont à cette nécessité de notre être. Aidées de certains faits d'expérience, elles nous met-

tent, d'une manière immédiate, en communication avec l'objet placé hors de notre intuition. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi par rapport aux êtres insensibles qui sont seulement objets d'intuition intellectuelle? Je ne sais ce que l'on peut opposer à ces réflexions, confirmées à la fois, et par l'observation des phénomènes internes, et par le sens commun.

CHAPITRE XVI

VALEUR DES PRINCIPES, INDÉPENDAMMENT DE L'INTUITION SENSIBLE.

—

101. Le principe de contradiction, condition nécessaire de toute certitude et de toute vérité, principe sans lequel et l'intelligence et le monde extérieur tombent dans le chaos, va nous offrir un exemple de la valeur intrinsèque des concepts intellectuels purs, indépendamment de l'intuition sensible.

Lorsque j'affirme qu'il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps, ou l'exclusion du non-être par l'être, je n'attache à ce mot *être* aucune idée déterminée; partant je fais abstraction de toute intuition sensible. Quel que soit l'objet, quels que soient et sa nature et les rapports de son existence, corps ou esprit, contingent ou nécessaire, fini ou infini, toujours est-il que l'être exclut le non-être; l'incompatibilité entre ces deux extrêmes est

invincible et constante; l'affirmation de l'un est dans tous les cas et toujours la négation de l'autre.

Or circonscrire la valeur de ces concepts dans l'intuition sensible, c'est détruire le principe de contradiction, car restreindre le principe, c'est l'anéantir; son universalité absolue se lie à sa nécessité absolue. Restreint, il devient contingent; s'il a failli une fois, il perd sa vertu. Admettre la possibilité d'une chose absurde, n'est-ce point nier qu'elle soit absurde? Si, dans tous les cas, il n'y a pas contradiction entre l'être et le non-être, il n'y a contradiction en aucun cas.

102. Reste une difficulté : comment passer du principe de contradiction aux vérités réelles? car ce principe n'établissant rien de déterminé, mais seulement la répugnance de l'affirmation à la négation *et vice versâ,* la conséquence, c'est qu'il est impossible d'affirmer l'un de ces extrêmes sans nier l'autre; or, comme à nous en tenir au principe lui-même, qui ne contient qu'un rapport général entre les idées les plus générales de la proposition, cela ne se peut faire, il nous faut conclure que, par lui seul, le principe est complétement stérile et ne saurait produire un résultat positif. Tout cela, nous ne le contestons point; mais nous n'y pouvons rien voir contre ce que nous avons dit de la valeur intrinsèque des idées générales.

J'ai fait observer déjà que la valeur des vérités de l'ordre idéal est purement hypothétique, et que ces vérités ont besoin, pour arriver à l'état de science

positive, d'un fait auquel elles se puissent appliquer; mais nous avons vu pareillement que ces faits sont fournis par l'expérience, et que tout être pensant se trouve en présence d'un fait de ce genre, à savoir, la conscience de lui-même. Donc tout être pensant doit faire usage, d'une manière positive, du principe de contradiction, puisqu'il trouve dans sa conscience des faits auxquels il peut appliquer ce principe.

103. Notre esprit n'eût-il que l'intuition sensible, il n'en faudrait rien conclure contre la valeur positive des principes généraux, et particulièrement du principe de contradiction. Si ces principes, combinés avec les intuitions dont il s'agit, nous révèlent, en dehors du témoignage des sens, un autre ordre d'êtres, il suit que ces êtres nous sont réellement connus, indépendamment de l'intuition immédiate. Il en est ainsi lorsque l'esprit humain s'élève par le raisonnement à la connaissance des phénomènes immatériels. D'une part, les faits d'expérience, de l'autre les vérités générales et nécessaires s'enchaînent, se combinent et constituent une science positive, science qui nous guide avec une entière sécurité vers la connaissance des objets qui ne tombent point sous l'expérience immédiate.

Cette théorie est si claire, si parfaitement évidente; elle est si naturellement établie sur la conscience de nos propres actes; elle est dans un si parfait accord avec ce que l'observation nous révèle des procédés de l'esprit humain, qu'en présence des attaques dirigées contre elle, l'esprit étonné s'épou-

vante des égarements auxquels nous peut entraîner l'orgueil des systèmes.

104. Passer du connu à l'inconnu est un caractère de notre entendement; or la transition devient impossible, si toute connaissance, pour être réelle, doit être intuitive. Ce qui se présente par intuition nous est donné sans que nous ayons besoin de le chercher; que si tout objet, pour être réellement connu, doit s'offrir de la sorte, le développement intellectuel devient impossible; les progrès de notre esprit se réduiront à quelques combinaisons des formes relevant de la sensibilité, combinaisons qui ne sauraient nous mener à rien lorsqu'elles cessent d'être intuitives, c'est-à-dire lorsqu'elles ne se rapportent point à des objets déterminés, immédiatement sentis. La *Critique de la raison pure* est la négation de toute raison; efforts de la raison qui veut se convaincre qu'elle n'a rien en soi de positif; suicide de la raison!

Réduisez les principes généraux à la valeur des intuitions sensibles, la science expire. Ce que nous avons démontré du principe de contradiction se peut appliquer *à fortiori* à tous les autres. Que si ce principe ne survit pas au naufrage, le naufrage est universel. Les principes cesseront d'être nécessaires; plus de certitude; nous saurons seulement qu'il existe en nous une série de phénomènes qui nous *semblent* nécessaires. Mais de quel usage nous seront-ils en dehors de l'ordre subjectif? Nous voilà tombés dans le plus complet scepticisme, jouets d'un

monde d'apparences, sans moyen de connaître la réalité.

105. Non! l'esprit humain n'est pas condamné à une stérilité si désespérante; la raison n'est pas un mot vide, le raisonnement un jeu puéril de l'intelligence. Au milieu des préoccupations, des erreurs, des égarements de notre misérable humanité, vit et se développe une force, une activité féconde, en vertu de laquelle l'esprit sort de lui-même, *connaît* ce qu'il ne peut *voir* et pressent le monde inconnu qu'il doit posséder un jour. La nature nous voile ses mystères; nous sommes environnés de secrets impénétrables; partout des ombres qui nous cachent la réalité; mais du milieu de ces ténèbres jaillissent quelques lueurs fugitives, malgré le silence profond qui règne sur l'océan des êtres, perdus que nous sommes et flottants parmi les vagues de cette mer sans limites, nous entendons de temps en temps quelques voix mystérieuses, et ces voix nous enseignent le courant qu'il faut suivre pour aborder aux plages désirées.

CHAPITRE XVII

L'INTUITION PROPORTIONNELLE A L'INTELLIGENCE DE L'ÊTRE QUI PERÇOIT.

—

106. L'étendue et la clarté de l'intuition sont proportionnelles à la perfection de l'intelligence. L'intelligence infinie ne procède point par raisonnements,

mais par intuition; elle ne cherche point les objets, ils sont en sa présence; elle les contemple par une intuition d'identité en ce qui tient à son essence; par une intuition de causalité en ce qui touche à ce qui est ou peut être hors d'elle. L'intuition dans les esprits créés est d'autant plus parfaite qu'ils sont plus parfaits eux-mêmes. Ainsi la connaissance par concept est de soi une imperfection de l'entendement.

107. Les rapports des êtres entre eux sont coordonnés à la place qu'ils occupent dans l'univers. Dieu, être infini, cause de tout ce qui est, de tout ce qui peut être, a des rapports immédiats et intimes avec l'univers entier. C'est pourquoi tous les êtres sont représentés en lui, non-seulement dans ce qu'ils ont de général, mais dans leurs différences les plus imperceptibles. L'être universel, la cause universelle, ne connaît point les objets par des concepts vagues, au moyen de représentations universelles et communes; les moindres détails lui apparaissent avec une clarté parfaite, parce que ces objets relèvent de lui. Sa connaissance a pour fondement une réalité infinie qui n'est autre que lui-même; son intelligence ne va point flottant à travers un monde idéal, mais fixe, immuable dans l'intuition la plus vive et la plus distincte de la réalité infinie, elle voit l'être infini dans tout ce qu'il est, dans tout ce qu'il peut produire par son activité infinie. Son expérience ne procède point du dehors, car rien ne peut agir sur lui; elle est tout entière dans la connaissance et l'amour de lui-même.

108. Les êtres créés qui, dans l'ordre de l'univers, occupent une place déterminée, n'ont de rapport avec cet univers que par certains côtés; point de vue unique auquel leurs facultés perceptives sont subordonnées. La faculté de représentation est proportionnelle à la connaissance qu'elle doit produire; ainsi dans chaque être intelligent cette faculté est en rapport avec les fonctions que celui-ci doit remplir. Si l'être n'appartient point à l'ordre des intelligences, ses perceptions ne sortent point de l'ordre sensible, et s'exercent dans la mesure qui correspond à ses destinées.

109. Nous avons vu que les facultés intellectuelles sont fécondées au moyen d'idées générales et par l'intuition d'objets déterminés. D'où l'on conclut la nécessité de l'intuition pour toute intelligence qui veut sortir de l'ordre purement hypothétique et s'élever à la connaissance des choses.

L'esprit humain, dont la destinée est de gouverner un corps et de se trouver dans une continuelle communication avec le monde des corps, a reçu l'intuition sensible comme base des rapports qu'il doit établir. Les animaux ont reçu, comme l'homme, cette intuition; mais circonscrite dans les fonctions de la vie animale. Ils ne s'élèvent point au-dessus de la sphère des sens. La représentation, en eux, reste matérielle, si je puis m'exprimer ainsi, et ne devient jamais l'objet des combinaisons de l'esprit.

110. De l'animal à l'homme, la distance est immense. Le propre d'une intelligence étant la con-

science d'elle-même avec la faculté d'arrêter son attention sur ses propres actes, l'intelligence humaine connaît intuitivement les actes qu'elle produit, et partant trouve en soi une intuition supérieure à l'intuition sensible. De plus, elle possède la puissance du raisonnement, origine de ces représentations, lesquelles nous aident à passer du connu à l'inconnu, de l'objet immédiat à l'objet médiat de nos perceptions.

C'est ainsi que, partant des faits qui nous sont fournis par l'expérience externe et interne, aidés par les idées générales, condition primitive de toute intelligence et de tout ce qui est, il nous devient possible de pénétrer dans le monde des réalités et de connaître, bien qu'imparfaitement, et l'ensemble merveilleux des êtres que l'on appelle univers et la cause infinie qui les a créés.

CHAPITRE XVIII

ASPIRATION DE L'AME HUMAINE.

—

111. Les aspirations de l'âme humaine ne s'arrêtent point aux réalités du monde actuel. L'âme s'élance, d'un irrésistible essor, à la recherche d'un ordre supérieur de vérités. Les objets que lui fournit l'intuition immédiate sont impuissants à la satisfaire; et, dans ces objets mêmes, elle ne se contente point de l'*apparence,* il lui faut la réalité.

113. L'individuel pur ne peut suffire à l'intelligence. Imperceptible anneau de la chaîne immense des êtres, l'homme se met en rapport avec ce qui l'entoure, avec les êtres finis comme lui; mais ce n'est point assez; il veut connaître et ce qui est au-dessus et ce qui est au-dessous; il veut lire dans la raison des choses; il aspire à comprendre la loi de cette ineffable harmonie qui préside à la création. Ses jouissances les plus pures, il les goûte à franchir les limites imposées à ses facultés. Son activité est plus grande que ses forces; ses désirs sont supérieurs à son être. Le sentiment et la volonté participent de ce privilége douloureux de l'intelligence. L'homme a reçu du Créateur, en vue de ses besoins et de la conservation de l'espèce, des facultés déterminées dans leur objet; mais à côté des affections qu'il doit à ces facultés, affections de l'ordre individuel et pratique, il éprouve des sentiments plus nobles, plus élevés. Il se sent entraîné en dehors de sa sphère par une force inconnue. Les fleuves vont à l'Océan; l'âme de l'homme à l'infini.

J'en appelle à ces transports indéfinissables dont nous sommes saisis en présence des grands spectacles de la nature. Asseyez-vous au bord de la mer, sur une grève solitaire; écoutez le mugissement sourd des vagues qui se brisent à vos pieds, ou la voix du vent qui pleure dans les sapins; laissez votre regard plonger dans cette immensité jusqu'à la ligne azurée qui sépare la voûte du ciel des grandes eaux; enfoncez-vous dans une vaste plaine ou sous les chênes d'une

forêt séculaire; contemplez, dans le silence de la nuit, le firmament où scintillent ces globes lumineux qui, depuis l'origine des siècles, décrivent en silence leurs orbites incommensurables, comme ils les décriront durant des siècles encore; livrez-vous sans contention, sans effort, aux mouvements spontanés de votre pensée; vous sentez sourdre en vous des facultés inconnues; votre être tressaille jusque dans ses fibres les plus profondes; l'âme est ravie au-dessus d'elle-même; son individualité disparaît; elle appartient, pour ainsi dire, à l'immensité. Elle voit, elle sent, elle écoute l'ineffable harmonie qui préside à l'ensemble merveilleux dont elle n'est qu'un imperceptible atome. C'est l'heure de l'inspiration; heure solennelle, où l'homme de génie chante les grandeurs de la création; où sa main frémissante lève un coin du voile sous lequel se cache aux yeux mortels l'être par exellence, le grand ouvrier, le Créateur!

113. Ce sentiment grave, profond et calme à la fois, n'a nul rapport avec les objets individuels; expansion de l'âme, qui s'ouvre au contact de la nature comme la fleur aux rayons du soleil; sorte d'attraction par laquelle l'auteur de tout ce qui est nous élève au-dessus de cette poussière sur laquelle, durant quelques jours, nous avons à vivre et à souffrir. Ainsi l'intelligence s'harmonise avec le cœur, l'un pressent ce que l'autre connaît. Ainsi sommes-nous avertis de ne point circonscrire dans la sphère étroite du monde matériel l'exercice de nos facultés.

Laissons à l'âme toute sa vie. L'insensibilité glace

le cœur; gardons-nous de ses atteintes. Le scepticisme éteint l'intelligence, préservons de son souffle glacé ce divin flambeau. Que l'homme n'abdique aucune de ses facultés; qu'il les rapporte toutes à celui dont il les a reçues!

CHAPITRE XIX

LA REPRÉSENTATION SENSIBLE; SES ÉLÉMENTS; SES DIVERS CARACTÈRES.

—

114. Nous allons chercher quels sont les éléments primitifs des combinaisons de notre esprit, en commençant par ceux qui relèvent des sens. Toute représentation sensible implique l'étendue; sans étendue, point de représentation; les sensations ne sont plus que de simples affections de l'âme sans rapport avec la réalité objective.

115. L'étendue en elle-même, abstraction faite de sa *limitabilité*, ne se prête à aucune combinaison; représentation vague, indéfinie, immense, mais sans objet distinct. Combinée avec la *limitabilité*, l'étendue devient capable de figures et forme ce vaste champ où se déploie la science géométrique.

116. *Étendue, limitabilité*, voilà les deux éléments de l'intuition sensible. Ces éléments se peuvent offrir à nous de deux manières : ou liés à des sensations dont l'objet est déterminé, ou comme des pro-

ductions de notre activité antérieure. Je contemple un monument : intuition de la première espèce. Je produis en moi la représentation d'un cercle que je veux étudier : intuition de la seconde espèce.

117. Cette force intérieure, en vertu de laquelle nous produisons à volonté un nombre indéfini de représentations sous une multitude indéfinie de formes, est un phénomène qui mérite de fixer notre attention. Il prouve que l'activité créatrice n'appartient pas seulement à l'ordre intellectuel pur, puisqu'elle se montre dans l'ordre sensible. Nous pouvons prolonger une droite à l'infini, et tirer sur un même plan d'autres lignes droites sans nombre. La diversité des angles sous lesquels il nous est permis de considérer ces droites est infinie. Que si de la ligne droite vous passez aux courbes, même infinité de combinaisons dans leur grandeur, dans leurs positions respectives, dans leurs rapports avec des axes déterminés. Ainsi, même dans l'ordre sensible, nous trouvons en nous une force de production merveilleuse ; avec cet élément unique, l'étendue susceptible de limite ou de figure, l'esprit enfante des représentations sans nombre.

118. Parfois la faculté représentative sensible se développe en présence d'un objet et sous son influence ; parfois elle se développe spontanément et sans le concours de la volonté ; d'autres fois, enfin, en vertu d'un acte libre. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner comment le phénomène se trouve lié aux affections organiques. Il s'agit de constater et d'expliquer

les faits au point de vue de l'idéologie : la question physiologique ne ressort pas de notre sujet.

Entre les représentations sensibles que nous venons de classer, et que l'on pourrait désigner ainsi : représentations *passives*, *spontanées* et *libres*, il existe de notables différences; ne l'oublions pas.

119. La représentation passive est un don de l'âme indépendant de son activité. Nous ne pouvons pas ne point voir un objet lorsque nous sommes en présence de cet objet, les yeux ouverts ; il nous est même impossible de ne le pas voir d'une certaine manière, le point de vue et les conditions de la vision étant donnés.

Puisque les représentations dépendent ainsi des organes dans leurs rapports avec les objets, il semble que l'âme soit purement passive dans l'exercice de ses facultés sensibles.

120. La représentation spontanée, c'est-à-dire la faculté qui produit en nous les représentations sensibles, indépendamment des objets externes et de la volonté, semblerait pareillement avoir quelque chose de passif et relever des affections organiques.

En effet, ces représentations se produisent ou sans ordre, ou sans un ordre primitif, en tant que souvenir de sensations antérieures. Elles bravent les efforts que nous faisons pour les détruire ou les oublier; tenaces, jusqu'à triompher longtemps de la résistance du libre arbitre.

On n'explique ces phénomènes qu'en les rapportant à des causes organiques, lesquelles, dans cer-

taines occasions déterminées, produisent sur l'âme le même effet que les impressions venues du dehors. Telle est alors l'intensité de la représentation interne que le sujet ne la peut distinguer des impressions des sens.

121. Il est bon d'observer que dans cette production spontanée les représentations nouvelles ne se rattachent pas toujours à des représentations antérieures correspondantes, mais qu'elles déploient une force de combinaison singulière, d'où résultent des créations entièrement neuves. Que si cette force vient à s'exercer à l'aveugle, les créations sont extravagantes. Elles deviennent sublimes, elles deviennent des chefs-d'œuvre dans les arts, lorsqu'elle se déploie sous certaines conditions.

Le génie n'est autre chose que la spontanéité de l'imagination et du sentiment développés dans les conditions du beau. Ni la force de volonté, élément essentiel des grandes choses, ni l'imagination qui reproduit le beau, ni le discernement, ni le goût, ni la connaissance des règles, ne constituent seuls le génie. Tous ces dons brillants demandent, pour devenir féconds, un don de plus : la spontanéité instinctivement belle; cette spontanéité qui jaillit des profondeurs les plus mystérieuses de l'âme; qui, loin de dépendre de la volonté libre, s'impose en maître aux facultés de l'homme privilégié, qui le domine, le poursuit dans le sommeil comme dans la veille, dans le loisir comme dans le travail, et souvent dévore son existence — comme un feu trop violent fait éclater le vase qui le contient.

122. Il y a production libre lorque les représentations s'offrent à nous en vertu de notre volonté et dans les conditions de cette volonté; exemple : les compositions artistiques, les figures qui servent d'objet à la géométrie.

123. Cette composition *à priori* n'a point de type dans notre imagination; ce type, en effet, serait la représentation sensible elle-même; partant, nul besoin de la composer. Mais comment composer une représentation dont on n'a pas le modèle? Il ne suffit pas d'en posséder les éléments, c'est-à-dire l'étendue susceptible de figures, puisque ces éléments peuvent servir pour une infinité de figures. Il faut donc quelque chose de particulier, une règle d'où puisse résulter la représentation désirée.

Afin de comprendre ce qui précède, observons que les intuitions sensibles se trouvent liées à des concepts généraux qui sont comme le fond de ces intuitions. Bien que, par exemple, je n'aie point en ce moment devant moi la représentation sensible d'un hexagone régulier, il me suffit du concept formé des idées *ligne*, *six*, *égalité des angles*, pour qu'il me devienne possible de produire en moi cette représentation sensible. C'est ainsi que l'activité libre, principe des représentations sensibles déterminées, repose sur des concepts généraux indépendants de la sensibilité, lesquels, cependant, se rapportent à la sensibilité d'une manière indéterminée,

124. En analysant l'objet de ces concepts généraux, rapportés à l'intuition sensible prise en géné-

ral, il semblerait que l'intelligence ne saisit pas ces objets d'une manière distincte; qu'elle ne fait que les fixer sous certains signes, avec la certitude toutefois qu'elle peut dérouler tout ce que ces signes contiennent et le contempler au grand jour.

CHAPITRE XX

S'IL EXISTE DES REPRÉSENTATIONS INTERMÉDIAIRES ENTRE L'INTUITION SENSIBLE ET L'ACTE INTELLECTUEL.

—

125. Ici se présente une question grave. L'entendement perçoit-il les rapports géométriques offerts dans l'intuition sensible, sans le secours de représentations intermédiaires qui le mettent en contact avec cet ordre de phénomènes? (Voir ch. VI.) A première vue, la nécessité d'un intermédiaire semble évidente, car l'entendement n'étant point une faculté sensitive, les éléments sensibles ne sauraient être objet de cette faculté. Toutefois, après examen, j'inclinerais à exclure tout moyen terme, sauf un signe servant à rattacher les uns aux autres les éléments sensibles, à nous indiquer le point où ces éléments se doivent réunir et les conditions sous lesquelles ils doivent se ranger. Ce signe, d'ailleurs, étant une parole, ou toute autre chose susceptible d'être représentée, partant une chose insensible, la difficulté reste. En effet, on peut toujours faire cette

question : Comment l'intelligence se met-elle en rapport avec le signe sensible?

Nous nous accoutumons à considérer les facultés de l'âme, non-seulement comme des facultés distinctes, mais comme des facultés séparées, chacune exerçant ses fonctions isolément dans une sphère particulière, exclusive. De là tout le mal. Cette méthode favorise la classification des opérations, mais elle heurte l'expérience.

On ne saurait le nier. L'observation nous révèle en nous des affections, des opérations déterminées, diverses dans leur objet et dans leurs résultats; ce qui conduit à distinguer nos facultés les unes des autres, et pour ainsi dire à séparer leurs fonctions; mais il n'est pas douteux aussi que toutes les opérations, toutes les affections de l'âme ont le même centre. C'est un fait attesté par la conscience, que l'être qui pense, l'être qui sent ou qui veut, l'être qui agit ou qui souffre, est un être identique et *un;* qu'il existe entre toutes les facultés de l'âme une communication intime. La réflexion suit instantanément l'impression sentie; l'impression suit instantanément la réflexion. Nous réfléchissons notre volonté; nous voulons ou nous rejetons notre pensée. Notre âme est dans une sorte de bouillonnement continu, dans un flux et reflux de phénomènes qui se modifient, s'enchaînent, se produisent, se reproduisent sans cesse; nous avons conscience de ces phénomènes. Le *moi* qui les éprouve est leur centre commun.

Qu'est-il besoin d'imaginer des êtres intermédiai-

res? Pourquoi l'âme, en vertu de son activité que nous nommons entendement, ne pourrait-elle prendre connaissance, d'une manière immédiate, des affections et des représentations sensibles, enfin de tout ce que la conscience lui présente? — La conscience étant, dans une indivisible unité, le centre commun de tous les phénomènes internes, pourquoi l'activité intellectuelle aurait-elle recours à des espèces imaginaires, sortes de messagers chargés de transmettre tour à tour à nos diverses facultés les impressions qui ne seraient point de leur ressort?

126. Il nous semble que la philosophie peut admettre l'*entendement agissant* des aristotéliciens, en tant qu'il signifie une activité de l'âme applicable aux représentations sensibles. Mais si l'on suppose que l'entendement peut produire de nouvelles représentations distinctes de l'acte intellectuel lui-même, nous n'oserions le soutenir. Comprendre, c'est être actif; l'entendement est tout entier activité. Dans l'acte de la compréhension, l'âme n'est passible qu'en tant qu'elle fournit les matériaux. Les concepts élaborés en présence de ces matériaux ne semblent être autre chose que cette même activité en action, activité subordonnée, d'une part, aux conditions qui ressortent de la chose comprise; de l'autre, aux conditions générales de toute intelligence.

127. Est-ce à dire que l'acte intellectuel n'ait point d'objet correspondant? non; mais je remplace l'idée par des actes d'une autre espèce; par des affections ou des représentations; phénomènes actifs ou

passifs, il n'importe. Que si l'on me demande quel est l'objet immédiat de l'acte intellectuel qui perçoit l'intuition sensible déterminée, je répondrai : Cet objet, c'est l'intuition elle-même. On insistera peut-être sur la difficulté d'expliquer l'union de choses si différentes ; mais je puis répondre encore : 1° que cette union existe dans l'unité de la conscience ; et j'invoquerai la conscience elle-même ; 2° que l'objection peut se tourner contre ceux qui prétendent que l'entendement compose une espèce intelligible, en la tirant de l'intuition sensible ; je demanderai comment l'intelligence, pour composer son espèce intelligible, se met en contact avec cette intuition. Si le contact immédiat est impossible en un cas, il devra l'être dans l'autre ; même raisonnement s'ils admettent la possibilité.

L'entendement, ne s'appliquât-il à aucune intuition déterminée, se rapportât-il uniquement à des intuitions sensibles, en général, son objet immédiat est la possibilité de ces intuitions, en général, possibilité subordonnée aux conditions de l'objet, considéré en général, et à celles de toute intelligence ; parmi ces conditions, le principe de contradiction tient la première place.

CHAPITRE XXI

IDÉES INDÉTERMINÉES ET DÉTERMINÉES.

128. Il est d'autres actes intellectuels que les actes qui se rapportent à l'ordre sensible en général. Notre intelligence ne se borne pas à percevoir, à combiner les objets que lui présente la sensibilité ; le sensualisme serait la conséquence forcée de l'opinion contraire. Cependant, si l'objet de l'acte intellectuel n'appartient pas à l'ordre sensible, quel est-il ? Question hérissée de difficultés, mais pleine d'intérêt.

129. L'acte intellectuel pur peut être, soit une idée déterminée, soit une idée indéterminée, c'est-à-dire une idée réalisable en un être qui s'offre ou peut s'offrir à notre perception ; ou une idée irréalisable, parce qu'elle a pour objet des rapports généraux et sans application. Ne confondons point les idées générales avec les idées indéterminées, ou les idées particulières avec les idées déterminées. Toute idée indéterminée est générale, mais toute idée générale n'est pas indéterminée. Idée générale et indéterminée : l'*Être ;* idée générale, mais déterminée, l'*intelligence.* L'idée particulière a pour objet un individu ; l'idée déterminée, une propriété. Que celle-ci n'ait aucun rapport avec une individualité existante, il n'importe. N'oublions pas cette distinction ; elle nous mène à des considérations de la plus haute importance.

130. L'*Être* dans le sens le plus étendu, dans son universalité la plus vaste, voilà l'objet de l'entendement, lorsqu'il procède par concepts indéterminés; voilà l'idée mère, l'idée fondamentale autour de laquelle toutes les autres se groupent et se coordonnent. De l'idée de l'être sortent le principe de contradiction avec ses applications innombrables, les idées de substance et d'accident, de cause et d'effet, de contingent et de nécessaire, enfin la science que nous avons nommée ontologie, science de l'être.

131. Mais, nous l'avons dit, ces *rapports* généraux des êtres n'ont rien qui les caractérise; connaissances purement métaphysiques et sans application.

Nous ne concevons un être réel que par ses propriétés. Les idées, être et non-être, accident et substance, effet et cause, combinées avec une réalité quelconque, sont éminemment fécondes; mais prises en général, sans rien qui les détermine, elles restent en dehors de l'existence et même du possible.

132. Que présente l'idée *être?* Une abstraction. Voulons-nous concevoir l'existence ou la possibilité de l'*être?* nous la revêtons de propriétés caractéristiques. Lorsqu'il s'agit d'une chose qui existe, on s'enquiert instinctivement de ce qu'elle est, de sa nature. Dieu est l'être par essence, l'être infini; or Dieu ne représenterait rien, si, nous arrêtant à l'idée indéterminée de l'être, nous ne le concevions comme être intelligent, actif, libre, enfin avec toutes les perfections de son essence infinie.

133. L'idée substance est l'idée d'une chose per-

manente qui reste elle-même et ne se confond pas avec ce qu'on appelle modification. Cette idée, prise dans sa généralité, sans autre détermination que l'idée d'existence ajoutée à l'idée de l'*être*, n'offre pareillement à l'esprit ni un objet réel, ni un objet réalisable.

Une substance existe; elle est possible, non en vertu de la permanence en général ou de la non-inhérence à un sujet comme modification; elle est, elle devient réelle en vertu d'une marque caractéristique, d'un attribut (l'attribut corporel, par exemple, intelligent, libre ou tout autre) qui la détermine.

131. Il en est ainsi de l'idée de cause, ou activité créatrice. Une cause, en général, n'est ni une réalité, ni une possibilité. Nous concevons une activité déterminée, nous ne comprenons pas ce que peut être une activité en général. Nous avons besoin de nous représenter l'action s'exerçant de telle manière, se rapportant à tel objet, et produisant, non des êtres, généralement parlant, mais tels êtres avec leurs attributs, avec leur caractère particulier. Ce que sont ces attributs, nous pouvons l'ignorer; nous n'ignorons pas qu'ils sont déterminés et précis. La cause la plus universelle qu'il nous soit possible de concevoir, c'est la cause première, la cause infinie, Dieu. Or, nous ne le concevons point comme une cause abstraite, nous ne nous en tenons pas à l'idée simple d'activité créatrice; nous ajoutons à l'idée générale de cause les idées d'intelligence et de volonté libre. Lorsque nous disons de Dieu qu'il est tout-puissant,

nous donnons à sa puissance une sphère d'action infinie. Est-ce à dire que nous prétendions connaître les attributs caractéristiques des êtres innombrables qui relèvent de cette activité infinie? non certainement; mais nous savons que tout être existant ou possible est déterminé dans sa nature. Nous sommes certains que rien ne peut exister qui ne soit qu'*être*, être indéterminé.

135. Cette incertitude est un fruit de l'expérience. C'est pourquoi, si l'entendement se bornait à combiner les rapports qui se révèlent à lui dans les conceptions indéterminées, il resterait stérile. Nous l'avons déjà vu (ch. XIV); à moins de refuser à l'être intelligent toute conscience de lui-même, il est impossible qu'une certaine communication ne s'établisse entre l'ordre idéal et l'ordre réel. Nous savons qu'elle existe, mais cela ne suffit point. Cherchons à découvrir comment elle existe et jusqu'où elle s'étend.

136. Avant de passer outre, je dois faire observer que la doctrine exposée dans ce chapitre ne se doit pas confondre avec celle du chapitre XIV. Dans le chapitre XIV, j'ai prouvé que les idées générales ont une valeur purement hypothétique et ne nous mènent à rien, à moins qu'on ne les combine avec un fait positif fourni par l'expérience. Dans les pages qu'on vient de lire, j'établis que les idées indéterminées, *être*, *substance*, *cause*, ne peuvent nous donner l'idée de l'existence ou de la possibilité de quoi que ce soit, à moins qu'elles ne soient accompagnées

d'une idée déterminée qui caractérise et spécifie l'idée générale : là je n'accorde aux idées générales qu'une valeur hypothétique par rapport à l'existence ; ici j'affirme la nécessité d'attribuer aux idées indéterminées une propriété qui les rende capables de constituer une essence, au moins dans l'ordre possible. Distinctions de la plus haute importance, et qu'il importe de ne point oublier ; rappelons-nous la différence que nous avons établie entre les idées générales et les idées indéterminées, entre les idées déterminées et les idées particulières.

CHAPITRE XXII

LIMITES DE NOTRE INTUITION.

—

137. Si nous pouvions déterminer les limites de l'expérience, si nous pouvions dire : Elle va jusque-là, et ne va pas plus loin, nous aurions déterminé les attributs caractéristiques sous lesquels tout être se présente ou se peut présenter à nous.

138. Sensibilité passive, sensibilité active, intelligence, volonté, voilà, sauf erreur, la sphère dans laquelle notre expérience s'exerce : de là vient que nous ne pouvons concevoir dans les êtres un attribut caractéristique hors de ceux que nous venons d'énoncer. Examinons-les séparément et avec soin. — L'importance des résultats l'exige.

139. Sensibilité passive. J'entends par cet attribut la forme sous laquelle se présentent les êtres que l'on appelle corps, à savoir, l'étendue déterminée ou figurée.

Que cet attribut ait la propriété de déterminer un objet, rien de plus certain. Quoi de plus formel, en effet, que ces objets qui s'offrent à nous étendus et figurés avec le cortége de propriétés attachées à ces attributs essentiels? Le mouvement et l'impénétrabilité sont des caractères distinctifs de l'étendue, ou plutôt sont des rapports de l'étendue. Le mouvement est le changement de position d'un corps dans l'espace, ou le changement des positions de l'étendue d'un corps par rapport à l'étendue de l'espace. L'impénétrabilité est l'exclusion réciproque de deux étendues; les idées de solide et de liquide expriment les rapports de l'étendue d'un corps dans le sens de sa résistance plus ou moins grande à recevoir l'étendue d'un autre corps dans un même lieu.

Nous n'aurons pas à nous occuper ici de la nature de l'étendue; il nous suffit qu'elle soit un objet déterminé, clairement perçu. L'attribut de la sensibilité passive a toujours été considéré comme une détermination des plus caractérisées. La division en objets corporels et incorporels, matériels et immatériels, sensibles et insensibles, n'appartient pas seulement aux écoles, elle est tombée dans le langage usuel. Il est facile de voir, en effet, que les mots corporel, matériel, sensible, bien qu'ils ne soient pas entièrement synonymes, sont employés dans un même sens,

en tant qu'ils expriment une espèce d'êtres dont les propriétés caractéristiques sont les formes mêmes sous lesquelles ils s'offrent à nous.

140. La sensibilité active est la faculté de sentir ; objet d'expérience immédiate, puisque nous la portons en nous-mêmes.

Nos actes sensitifs nous sont présents d'une manière si claire, que nous n'avons aucune peine à concevoir dans autrui la faculté de sentir. Je n'ai point conscience de la sensation de la vue en d'autres que moi ; je n'en sais pas moins ce que c'est que voir. Les autres éprouvent ce que j'éprouve : ma conscience réfléchit leur conscience. Nos idées sur l'être qui sent n'ont rien de vague ; tout est précis et déterminé.

Cependant, lorsque nous nous posons cette question : Pourrait-il exister d'autres sens que ceux qui nous sont connus ? l'idée de l'être sensible perd quelque chose de sa netteté ; notre entendement n'a point l'intuition de ce qu'il serait en ce cas. Il raisonne alors sur la réalité ou la possibilité au moyen d'idées générales.

141. L'intelligence ou la force de concevoir et de combiner en dehors de l'ordre sensible est encore un fait d'expérience. En tant que fait de conscience, nous la connaissons par intuition, et non au moyen d'idées abstraites ; c'est l'exercice d'une activité intérieure, de ce *moi* qui nous constitue ce que nous sommes. Cette activité nous est présente d'une manière si intime, que si nous éprouvons à la saisir

quelque difficulté, elle est due à son union intime, à son identité avec le sujet qui la perçoit.

L'idée de l'intelligence est une idée intuitive. Son objet est fourni d'une manière immédiate à notre perception dans le fond même de notre âme; partant, on ne peut dire qu'elle soit indéterminée. Lorsqu'il s'agit d'intelligence, nous faisons retour sur nous-mêmes.

Nos connaissances ont des degrés, image de la hiérarchie des êtres intelligents. Voulons-nous concevoir une intelligence supérieure, nous agrandissons le type que nous trouvons en nous. C'est ainsi que pour nous représenter des objets sensibles plus grands, plus parfaits, plus beaux que ceux qui frappent nos regards, nous n'avons pas besoin de sortir de la sphère sensible. Il nous suffit des éléments fournis par la sensibilité. Nous les agrandissons jusqu'à ce qu'ils atteignent le type idéal que nous avons conçu.

142. Compagne inséparable de l'intelligence, et s'éteignant lorsqu'elle s'éteint, la volonté diffère essentiellement de la faculté de comprendre. Comprendre et vouloir ne sont pas une même chose. On peut ne pas vouloir ce que l'on comprend. Au même acte d'intelligence s'allient, selon les temps ou le sujet, des actes de la volonté différents ou même contradictoires; par exemple, aimer et haïr.

Les phénomènes que nous nommons actes de la volonté nous sont connus, non d'une manière générale, non d'une manière abstraite, mais par intuition.

Qu'est-il besoin d'abstraire ou de raisonner pour avoir conscience que l'on veut ou ne veut pas ; que l'on hait ou que l'on aime ? Nous avons une connaissance intuitive de notre volonté propre. Que si, par rapport à la volonté d'autrui, notre connaissance n'est pas immédiate, ce qui se passe en nous est, pour ainsi dire, une révélation permanente de ce qui se passe au dehors.

On veut ou l'on ne veut pas, de la même manière que nous ne voulons pas ou que nous voulons. Notre volonté reflète toutes les volontés existantes ou possibles. Celle-là nous semble plus parfaite, qui réunit à un plus haut degré les perfections actuelles ou possibles de la nôtre. Pour concevoir une volonté d'une perfection infinie, nous élevons à un degré infini la perfection actuelle et possible de la volonté finie qui nous est connue.

143. L'homme, disent les saints livres, a été créé à l'image de Dieu. Vérité pleine de lumières, dans l'ordre philosophique comme dans l'ordre surnaturel. Nous trouvons dans notre âme, reflet de l'intelligence infinie, non-seulement des idées générales qui nous aident à franchir les limites du monde sensible, mais une *représentation* merveilleuse, dans laquelle, comme dans un miroir, nous voyons passer l'ombre de cet océan sans rivages, dont l'intuition immédiate n'est pas de ce monde ; représentation imparfaite, énigmatique, mais vraie. Agrandissez-en les proportions d'une manière infinie, vous aurez la vision de l'infini ; l'humble rayonnement du foyer

de notre âme nous donne la splendeur infinie.

Ainsi, dans l'étincelle qui jaillit du caillou, l'astronome voit l'océan de feu qui éclaire et échauffe le monde.

CHAPITRE XXIII

NÉCESSITÉ QUE LES IDÉES IMPLIQUENT.

—

144. Il y a dans les idées, même dans les idées contingentes quant à leur objet, quelque chose de nécessaire d'où naît la science. Cette chose, l'expérience toute seule ne la donne pas, quelque multipliée que nous la supposions. On ne saurait tirer des faits d'expérience qu'une induction limitée. L'expérience universelle des hommes et des siècles serait encore infiniment dépassée par l'universalité du possible.

Disons plus ; ce n'est pas en vertu d'un fait particulier, ou d'une induction, que les vérités qui semblent tenir de plus près à l'expérience, les vérités arithmétiques et géométriques, nous inspirent une sécurité parfaite. Nous leur donnons notre assentiment, comme à des vérités nécessaires, en dehors de toute expérience.

145. La preuve des idées par les faits est souvent impossible. Telle est la faiblesse de notre perception, telle l'imperfection de nos sens et des instruments à notre usage ; impossibilité absolue en certains cas, la

vérité géométrique supposant des conditions pratiquement irréalisables.

146. Prenons pour exemple les vérités les plus simples de la géométrie. Tout le monde admet la preuve de superposition. Deux lignes ou deux surfaces sont égales lorsque, placées l'une sur l'autre, elles coïncident exactement; or cette vérité échappe à l'expérience.

L'expérience ne se peut faire que dans certains cas, et la proposition est générale. Prétendre qu'une seule expérience implique toutes les autres, c'est affirmer un principe général indépendant de l'expérience. Comment, en effet, si cette vérité n'était reconnue comme intrinsèquement nécessaire, déduirait-on l'universel du particulier? Même alors qu'elle serait admise, impossible de faire l'expérience avec exactitude. Jamais la superposition, quelque parfaite qu'on la suppose, n'atteindra l'exactitude géométrique, qui ne saurait souffrir la plus légère différence.

Second exemple : les trois angles d'un triangle équivalent à deux angles droits. Ce théorème élémentaire échappe à l'expérience, parce qu'on ne peut conclure du particulier au général; parce que les instruments les plus délicats, servant à mesurer les angles, ne peuvent atteindre l'exactitude géométrique ; parce que la géométrie pose des conditions pratiquement irréalisables; par exemple, des lignes sans épaisseur, les sommets des angles formés de points indivisibles.

147. Si les principes généraux relevaient de l'expérience, ils cesseraient d'être généraux ; on ne pourrait les formuler d'une manière absolue, même à propos de l'individuel ; il faudrait s'en tenir à l'observation, c'est-à-dire à des à-peu-près toujours inexacts. Ainsi l'on ne pourrait affirmer que dans tout triangle les trois angles équivalent à deux angles droits ; il faudrait dire : dans les triangles sur lesquels on a fait l'expérience, les trois angles ont la valeur de deux angles droits, à peu de différence près.

Dès lors, on le voit, plus de vérités nécessaires ; les mathématiques elles-mêmes tomberaient au niveau des expérimentations de l'ouvrier dans la pratique de son art.

148. Sans vérités nécessaires, c'en est fait de la science ; les vérités contingentes elles-mêmes offriront de grandes difficultés. Comment recueillons-nous les faits d'expérience ? comment parvenons-nous à les coordonner ? En leur appliquant certaines vérités générales, celles de la numération, par exemple. Si notre sécurité n'était complète sur cet ordre de vérités, comment le serait-elle sur les résultats de l'observation ?

149. Gardez-vous d'enlever à la raison humaine ce fonds de vérités nécessaires qui constituent comme son patrimoine. Surchargée par l'observation, distraite à chaque instant par des vérifications indispensables, sans lumière pour se guider à travers la multiplicité des phénomènes, à jamais incapable de

réunir les rayons épars de la science en un foyer commun, la raison individuelle ne pourrait faire un pas.

Plus de raison générale, les hommes cesseraient de se comprendre. Toute expérience étant individuelle, sans lien commun, sans nécessité d'aucune espèce, l'observation manquerait d'unité. — Vaste champ de confusion; désordre irrémédiable. — Les langues, loin de se former, se seraient perdues, la parole exigeant, non-seulement dans les complications d'un long discours, mais dans les formules les plus simples, un fond de vérités générales, nécessaires, qui servent comme de trame aux vérités contingentes.

150. Ainsi, demander s'il existe des vérités générales, c'est demander si la raison individuelle existe, s'il existe une raison générale, caractère universel de l'humanité. Oui! la raison existe. La nier, c'est nier l'homme même. C'est repousser le témoignage de la conscience. Inutiles efforts; l'instinct de la nature proteste et se roidit.

151. Cette communauté de raison entre les hommes de tous les pays et de tous les siècles; cette unité merveilleuse dans une si grande variété; cet accord fondamental que la différence des opinions ne saurait détruire, n'accusent-ils pas l'origine commune de l'esprit humain? La pensée n'est pas l'œuvre du hasard; au-dessus des intelligences de l'ordre créé, il est une intelligence qui les soutient et les illumine. C'est elle qui, dès les premiers moments de

leur existence, leur donne, avec la faculté de percevoir, les moyens de s'assurer de la réalité des objets qu'ils perçoivent. L'ordre admirable du monde matériel, le concert, l'unité de plan que l'on y découvre proclament éloquemment l'existence de Dieu ; preuve moins concluante toutefois que l'ordre, le concert, l'unité que nous offre la raison par son assentiment aux vérités nécessaires. Pour moi, je l'avoue, il n'est pas de preuve plus éclatante et plus solide de l'existence d'une intelligence suprême que l'harmonie du monde des intelligences. Cette preuve repose sur le fait le plus immédiat, sur la connaissance de nos propres actes. Quel autre offre cet avantage? Si le commun des hommes est plus touché de l'ordre qui règne dans l'univers, c'est que le commun des hommes se laisse entraîner à l'attrait des sens. Le spectacle de la nature les retient au dehors ; ils ne font point retour sur eux-mêmes.

L'athée a dit, dans son orgueil : Où est votre Dieu; qu'il se montre, et je croirai en lui. Eh bien, répondrons-nous à l'athée : — Regardez. — Il est là. — Non pas hors de nous, mais en nous-mêmes. Si l'homme irréfléchi peut le méconnaître, le métaphysicien est sans excuse. Malebranche voit tout en Dieu, c'est une erreur, — erreur d'un homme de génie.

CHAPITRE XXIV

EXISTENCE DE LA RAISON UNIVERSELLE.

152. La vérité genérale a certains rapports avec la vérité particulière; elle nous échappe si nous ne la rattachons à quelque objet existant ou pouvant exister. Tout ce qui existe est individuel et particulier. Le possible même, en tant qu'être, ne se conçoit qu'à la condition qu'on le particularise dans les régions vagues de la possibilité. L'être par essence, Dieu, n'est pas un être abstrait, mais une réalité infinie. Il individualise en lui l'idée générale de l'être dans sa plénitude, l'idée de toute perfection, l'idée de l'infini.

Plus de vérités générales si l'on ne pouvait les rapporter à des individualités réelles ou possibles. Toute connaissance serait purement subjective. La science n'aurait point d'objet; on saurait et il n'y aurait point de choses sue.

L'apparence même de la science manifeste quelque chose de plus qu'un fait purement subjectif. Croire que nous connaissons, c'est connaître quelque chose en nous ou hors de nous; que si ce phénomène était un fait purement subjectif, s'objectivant lui-même, nous serions dans une erreur continuelle. La raison humaine, forcée de chercher le vrai à l'aide du faux, se sentirait irrémédiablement atteinte.

153. Dans cette correspondance de la vérité générale avec la vérité particulière, laquelle est le principe? La vérité générale relève-t-elle des vérités particulières, ou les vérités particulières de la vérité générale? « Tous les diamètres d'un même cercle sont égaux. » Vérité générale. L'existence du cercle implique l'égalité des diamètres. Nous avons déjà vu que la certitude de la vérité générale ne nous vient ni ne peut nous venir de la vérité particulière; mais, de son côté, la vérité particulière se peut passer de la vérité générale; les diamètres d'un cercle restent égaux, qu'il existe ou n'existe pas une intelligence capable de percevoir cette vérité.

154. La vérité ne pourrait être générale si elle cessait d'être vraie une seule fois. La vérité particulière resterait vraie alors même que la vérité générale viendrait à faillir. L'égalité des diamètres dans un cercle existant est une condition nécessaire à la vérité générale; l'égalité des diamètres est indépendante de cette vérité. Il est vrai, en général, que tous les diamètres sont égaux, parce qu'il en est ainsi de tous les diamètres réels et possibles; la vérité générale n'est autre chose que l'expression de ce fait. Un tout particulier est en soi plus grand que sa partie, abstraction faite de toute vérité générale. Si dans un tout particulier l'axiome ne se réalisait point, il cesserait d'être vrai en général que le tout soit plus grand que sa partie.

155. De ces observations on pourrait conclure que la vérité des principes dépend de la vérité des faits,

sans réciprocité ; mais que l'on y réfléchisse, et l'on verra que la vérité a sa racine dans quelque chose de supérieur aux faits particuliers :

1° D'un fait particulier nous ne pouvons déduire une vérité universelle, et d'une vérité universelle nous pouvons déduire la vérité de tout fait particulier existant ou possible. La légitimité de la conséquence ressort de l'union nécessaire de l'attribut avec le sujet, nécessité que les faits particuliers et contingents ne comportent point par eux-mêmes.

2° Cette nécessité ne saurait se trouver dans la proposition qui l'énonce. Une proposition exprime le fait, elle ne le crée pas. La formule est vraie, parce qu'elle est l'expression de la vérité ; l'existence de la vérité ne dépend point de la formule.

3° Elle ne relève point de nos idées. Les idées n'ont pas le pouvoir de créer ; toutes les perceptions imaginables ne sauraient changer ce qui est. Le rapport des idées n'a de valeur qu'en tant qu'il exprime le rapport des choses : si nous pouvions un instant douter de la correspondance des idées et des objets, notre raison tomberait dans une impuissance absolue, dans une illusion incurable. Les propriétés du triangle sont comprises dans l'idée que j'ai du triangle ; admettons que cette idée soit purement subjective et n'ait de rapport d'aucune espèce avec un objet réel ou possible, que devient-elle ? simple phénomène de mon esprit, sans plus de valeur qu'un vain rêve.

4° Les vérités nécessaires ne relèvent point des individualités intelligentes ; chaque intelligence les

perçoit isolément et pour ainsi dire à son insu; hier nous n'étions pas encore, et la vérité existait; demain nous ne serons plus, et la vérité n'en sera pas moins vivante ni moins belle.

5° Il est certaines vérités que tous les hommes perçoivent; ils ne se sont point entendus, ils n'ont pu s'entendre; donc toutes les intelligences s'abreuvent à la même source, donc il existe une raison universelle.

CHAPITRE XXV

RAISON UNIVERSELLE. CE QU'ELLE EST.

156. Dirons-nous que la raison universelle est une simple idée, une abstraction des raisons individuelles? c'est se briser contre l'écueil que nous voulions éviter. Nous avons prétendu assigner pour cause à l'unité de la raison humaine une raison universelle; et comme définition de celle-ci nous présentons une abstraction des raisons individuelles. Ce fait si fécond aurait son principe dans la généralisation du fait même que nous voulons expliquer : cercle vicieux, principe nul, cause sans valeur, que notre entendement tire de l'effet même dont nous cherchons l'origine.

157. Un fait réel doit avoir un principe réel; un phénomène universel, une cause universelle; un phénomène indépendant de tout entendement fini, une

cause indépendante de tout entendement de cet ordre. Donc il existe une raison, origine de toutes les raisons finies, source de toute vérité, lumière des intelligences, lien commun de tous les êtres; c'est la raison universelle. Donc au-dessus de tous les phénomènes, au-dessus du fini, il existe un être, raison de tous les êtres, une grande unité à laquelle se rattache l'ordre universel, un centre commun de tous les êtres. Donc l'unité de la raison humaine est une démonstration parfaite de l'existence de Dieu. Oui! il est une raison universelle, c'est-à-dire un être essentiellement intelligent, actif, créateur de tous les êtres, de toutes les intelligences, principe de toutes choses, lumière de toutes choses.

158. Disons un mot de la raison *impersonnelle*, invention de la philosophie moderne.

Ou il existe une raison distincte de nos raisons, ou il n'en existe point. Dans le premier cas, cette raison n'est pas impersonnelle; dans le second, comment expliquer ce que les raisons humaines ont de commun? Que l'on nomme le phénomène raison impersonnelle ou comme on voudra, impossible de lui assigner une origine. C'est un effet sans cause, un fait sans raison d'être.

159. L'intelligence s'étend dans le monde du possible où elle découvre un ensemble de rapports nécessaires; rapports de dépendance ou de contradiction. S'il n'existe point de réalité sur laquelle la possibilité s'appuie, celle-ci devient absurde, et cet axiome est vrai : rien n'est possible que ce qui est. On ne

peut rien fonder sur le néant : l'ensemble de rapports nécessaires que nous découvrons dans les êtres possibles suppose un type primitif auquel cet ensemble se rapporte ; il ne saurait y avoir de type dans le néant.

160. Dira-t-on que l'ensemble des entendements humains constitue la possibilité ? mais aucun d'eux, pris isolément, n'est nécessaire à la vérité générale ; comment auraient-ils tous ensemble ce qui n'est dans aucun ? Nous concevons la vérité nécessaire, abstraction faite de tout entendement humain, y compris le nôtre. Une intelligence individuelle apparaît et s'éteint ; rien ne change dans les rapports des êtres possibles ; mais s'il n'existait antérieurement à toute raison individuelle un ensemble de vérités, la pensée serait à jamais impossible.

Ce qui est nécessaire à une intelligence isolée est nécessaire à l'universalité des intelligences. Leur union n'augmente point la force de chacune ; cette union n'existe que dans notre esprit, chaque intelligence restant, en réalité, avec ses forces individuelles.

161. Donc les vérités nécessaires préexistent à la raison humaine ; or cette préexistence, qu'est-ce autre chose que l'être, origine de toutes choses, origine de toute réalité, fondement de toute possibilité ? Donc la raison impersonnelle est un mot vide de sens. Mais il y a une raison commune, en ce sens qu'une même lumière, Dieu qui les a créées, illumine toutes les intelligences finies.

CHAPITRE XXVI

DU FONDEMENT RÉEL DE LA POSSIBILITÉ PURE; ÉCLAIRCISSEMENTS.

—

162. Cette question de l'existence d'un être dans lequel les rapports de l'ordre possible trouvent leur point d'appui, question difficile, l'une des plus difficiles et des plus hautes de la science métaphysique, nous semble exiger certains développements. — Que l'on me permette d'insister sur les considérations que nous n'avons qu'effleurées au chapitre précédent.

Je vais remplacer les réflexions abstraites par un exemple dans lequel nous essayerons d'établir la possibilité des choses, indépendamment de cet être, raison de tous les êtres; le résultat jugera la méthode que j'emploie.

163. « L'égalité des diamètres implique l'égalité des cercles. » Nul ne conteste cette proposition. Analysons-la; c'est une proposition de l'ordre des possibilités; elle fait abstraction, d'une manière absolue, de l'existence des diamètres et des cercles; point d'exception. La proposition est universelle.

On voit, au premier abord, que la vérité de cette proposition ne repose point sur notre expérience; notre expérience est et doit être personnelle; quelque multipliée qu'elle soit, quelle que soit sa durée, notre

expérience reste toujours infiniment loin de l'universalité.

164. Cette vérité ne relève point de notre manière de comprendre; nous la concevons comme indépendante de notre pensée. Que deviendrait-elle si nous cessions d'être? elle resterait ce qu'elle est; ne devant rien à notre existence, elle ne perdrait rien à notre anéantissement. Que si elle dépendait de nous en quelque chose, elle ne serait plus une vérité nécessaire, mais une vérité contingente.

165. Elle ne tient pas même à l'existence du monde des corps; que le monde matériel s'évanouisse, elle restera vraie, nécessaire, universelle.

166. Mais qu'adviendra-t-il si, détruisant toutes choses, tous les corps, toutes les représentations sensibles, toutes les intelligences, nous imaginons le néant universel, absolu? La proposition restera vraie; il nous est impossible de la tenir pour fausse. Dans toutes les suppositions, notre entendement voit un enchaînement qu'il ne peut détruire; la condition posée, le résultat suit d'une manière infaillible.

167. Un enchaînement d'une nécessité absolue, qui ne relève ni de nous ni du monde extérieur, un enchaînement qui préexiste à tout ce que nous pouvons imaginer, qui survit à la destruction de toute créature, ne peut avoir le néant pour cause première; tout fait nécessaire a sa raison d'être.

168. Il est vrai qu'ici l'affirmation n'implique aucune réalité particulière; mais c'est là ce qui se peut objecter de plus fort contre ceux qui refusent à la

possibilité pure un fondement réel. N'est-il pas étrange que notre intelligence soit forcée d'admettre un rapport nécessaire d'une nécessité absolue, indépendamment de tout objet existant? On conçoit qu'une intelligence en contact avec un ordre d'êtres connaisse la nature et les rapports de ces êtres ; mais comment découvrir cette nature, ces rapports nécessaires, en dehors de toute existence, si le fond sur lequel l'entendement s'arrête est le néant?

169. Quelle erreur de croire que nous puissions faire abstraction de toute existence? Même alors que nous supposions l'anéantissement de notre propre esprit, supposition facile, puisque la conscience nous révèle à nous-mêmes comme finis et contingents, notre entendement ne laisse pas de percevoir un ordre possible, lequel est une simple possibilité, puisqu'il ne repose sur aucun objet réel. Je le répète, c'est une illusion qu'un instant de réflexion peut dissiper. Dans le néant absolu il n'est rien de possible ; toute combinaison avec le néant est absurde; fond impalpable et vide, sur lequel on ne saurait rien représenter.

170. L'objectivité de nos idées, les rapports nécessaires que nous percevons dans l'ordre possible, rendent manifeste une communication mystérieuse entre notre esprit et l'intelligence incréée, principe et fondement de toute possibilité. Le possible est inexplicable si l'on n'admet cette communication. C'est l'action même de Dieu donnant à notre esprit les facultés en vertu desquelles il perçoit le rapport néces-

saire que certaines idées ont entre elles ; rapport dont le fondement est l'être absolu, dont l'image ou le type se trouve dans l'essence infinie elle-même.

171. Nier cette communication, c'est nier la possibilité pure, et partant toutes les vérités de l'ordre possible qui s'y rapportent; c'est ruiner toute science. Point de rapports nécessaires s'il n'existe un être nécessaire sur lequel ces rapports s'appuient et où ils soient représentés. Dès lors impossible de connaître autre chose que ce qui est ou même ce qui paraît, ce qui se voit, ce qui nous affecte. Impossible de rien affirmer en dehors de l'ordre actuel. Nous ne pouvons dire : « Cela sera ou ne sera point, cela peut ou ne peut pas être. » Tout ce qui s'élève au-dessus de la sphère des phénomènes individuels est à jamais célé pour nous.

CHAPITRE XXVII

EXPLICATION DES PHÉNOMÈNES INDIVIDUELS DE L'INTELLIGENCE PAR LA RAISON UNIVERSELLE EXISTANTE.

—

172. De la raison individuelle nous sommes parvenus à la raison universelle. Faisons la contre-partie; prenons cette raison universelle, et voyons si les raisons individuelles, soit en elles-mêmes, soit dans leurs phénomènes, y trouvent leur explication.

1° Que sont les vérités nécessaires ? Les rapports

entre les êtres, rapports qui ont leur représentation dans l'être qui contient la plénitude de l'être. Nulle raison individuelle finie n'est une condition nécessaire de ces vérités; elles ont leur raison dans un être infini.

2° Toute chose a son essence; cette essence, considérée d'une manière abstraite, est une réalité, non en soi et prise séparément, mais dans l'être où se trouve la plénitude de tout ce qui est.

3° Ainsi les sciences ont quelque chose de réel; elles ne sont point de simples créations de notre esprit, mais des rapports nécessaires représentés dans un être nécessaire et connus par lui de toute éternité.

4° La science est possible; les objets contingents impliquent une certaine nécessité. Ces objets cessent d'exister sans entraîner avec eux les types éternels de tout être, seule chose dont la science ait à s'occuper.

5° Toutes les raisons individuelles ayant une même origine participent d'une même lumière, elles vivent toutes d'une même vie, patrimoine indivisible dans le principe créateur, divisible dans les créatures. Donc l'unité, ou mieux l'uniformité, la *communauté* de la raison humaine est possible et nécessaire.

6° Ainsi la raison humaine a pour lien commun l'intelligence infinie; ainsi nous trouvons Dieu en nous. *In ipso movemur, vivimus et sumus*, disent les saints livres. C'est toute une philosophie.

7° Expliquer la raison en l'isolant, s'arrêter à des phénomènes particuliers et sans lien qui les rassemble, élever sur ces faits le magnifique édifice de

notre intelligence, est-ce donc là ce que l'on appelle sagesse, le premier des arts ? — Que l'on y réfléchisse, et l'on ne pourra s'empêcher de prendre en pitié Locke et Condillac et l'école sensualiste tout entière, qui, pour expliquer l'intelligence humaine, en appelle à la sensation toute seule.

8° Ainsi s'explique pourquoi il est tant de choses dont on ne peut donner la raison ; nous les voyons; elles sont ainsi ; elles sont nécessairement ainsi : impossible d'aller plus loin. Le triangle n'est pas le cercle; pourquoi? C'est ainsi; nous ne pouvons dire autre chose. Mais pourquoi? parce que le rapport représenté dans l'être infini, vérité par essence, est nécessaire, d'une nécessité immédiate. L'intelligence infinie elle-même ne voit qu'en soi sa raison d'être. Elle trouve toutes choses, les rapports de toutes choses dans la plénitude de son existence ; au delà il n'y a rien. En créant les êtres raisonnables, elle leur a donné une intuition de ces rapports, lesquels échappent au raisonnement; nous les voyons, c'est assez.

9° Ceux qui reconnaissent aux idées une valeur subjective et qui doutent de leur objectivité ou la nient, ne tiennent pas compte de ce fait. Ils cherchent un raisonnement dans ce qui n'est qu'une simple vue ; ils exigent des degrés là où il n'y en a point. Quand la raison a vu certaines vérités, elle s'arrête : le doute lui est impossible. Elle s'incline devant une loi primitive de sa nature, et ne saurait s'y soustraire sans cesser d'être. Par là même qu'elle voit l'objet,

elle est certaine qu'il existe. Il ne saurait être question de subjectivité et d'objectivité à propos de la raison immédiate, c'est-à-dire de l'intelligence des vérités nécessaires.

173. Je laisse au lecteur à décider entre l'explication qui précède et la *raison impersonnelle*. Les métaphysiciens les plus éminents ont professé notre théorie. Avec Dieu tout devient intelligible et clair ; tout est chaos sans lui ; cela est vrai dans l'ordre des faits, et plus encore dans l'ordre des idées. Notre perception est un fait ; nos idées sont des faits ; un ordre admirable préside à toutes choses, toutes choses s'enchaînent selon des lois indestructibles, et ni cet enchaînement, ni cet ordre ne relèvent de nous. Le mot *raison* est plein de profondeur, car il se rapporte à l'intelligence infinie. Il ne peut y avoir deux raisons humaines : vérité pour l'un, erreur pour l'autre. Indépendamment de toute communication entre les intelligences créées, indépendamment de toute intuition, il est des vérités nécessaires à toutes les intelligences. Voulons-nous expliquer cette unité, il nous faut sortir de nous-mêmes ; il faut nous élever à la grande unité d'où tout sort, où tout revient.

174. Ce point de vue est élevé, mais il est le seul : s'en écarter, c'est cesser de voir ; les mots perdent leur signification, phénomène étrange, mais consolant. Dans le temps même que l'homme oublie Dieu, qu'il le nie peut-être, Dieu rayonne dans son intelligence, dans ses idées, dans tout ce qu'il est, dans tout ce qu'il pense. C'est de Dieu qu'il tient la force

de perception : la vérité objective repose sur Dieu même ; l'homme ne peut affirmer une vérité qu'elle n'ait en Dieu sa représentation. Cette communication du fini avec l'infini est une des vérités les plus certaines de la métaphysique ; les études idéologiques n'eussent-elles d'autre résultat que la découverte d'une vérité de cette importance, le temps que nous leur avons consacré ne serait point perdu !

CHAPITRE XXVIII

OBSERVATIONS SUR LES RAPPORTS DES MOTS AVEC LES IDÉES.

—

175. Pendant que nous parlons, nous pensons ; pendant que nous pensons, nous parlons une parole intérieure : la parole est le fil conducteur de l'intelligence dans le labyrinthe des idées.

176. Le signe suit l'idée ; il semble nécessaire à l'idée : de tous les signes, le plus universel, le plus commode est la parole ; signe arbitraire toutefois, puisque dans les diverses langues, et souvent dans une même langue, les mêmes idées sont rendues par des mots différents.

177. Il était nécessaire de déterminer les idées par des signes sensibles : de là le rapport des idées avec le langage. La parole est de tous les signes le plus général, le plus flexible, le plus facile à manier, de

là son importance; tout autre signe aurait la même valeur s'il réunissait les mêmes propriétés. Matériellement, la parole écrite diffère beaucoup de la parole parlée, et toutefois elle tient sa place souvent sans désavantage.

178. La parole intérieure est plutôt une réflexion dans laquelle s'étend et se développe l'idée que l'expression de l'idée. Il est vrai qu'en général cette parole intérieure accompagne la pensée ; mais, comme nous l'avons observé plus haut, la parole est un signe arbitraire; c'est pourquoi l'on ne peut établir un parallélisme exact entre les idées et le langage intérieur.

179. Si rapide que soit la parole, elle le cède à la pensée. Le verbe intérieur est plus prompt que le verbe extérieur, toutefois il implique succession dans les mots qu'il exprime, et par conséquent une durée. La pensée se produit instantanément. Le langage est un moyen merveilleux de communication mis au service des idées, un auxiliaire puissant de l'intelligence; mais établir que toute pensée est impossible sans une parole pensée qui lui corresponde, c'est, je l'ose dire, une exagération.

180. Souvent la pensée se produit de toutes pièces; le developpément vient après : exemple, ces reparties promptes, ces éclairs d'esprit à l'occasion d'un mot, d'un fait qui nous surexcite ou nous blesse. La réplique est instantanée; partant, elle devance la parole intérieure. La solution d'une difficulté nous apparaît quelquefois avec la rapidité de l'éclair, et cependant

que de paroles pour l'exposer et la rendre intelligible! On connaît ces gestes involontaires, ces exclamations, ces regards, ces mouvements de tête ou d'épaule, expressions de la pensée, souvent plus éloquentes, toujours plus rapides que la parole la plus rapide et la plus spontanée.

181. Soit cette proposition : « Tous les hommes sont naturellement égaux. » Le sens demeure suspendu jusqu'à l'énonciation de l'adjectif *égaux;* mais à peine a-t-il été prononcé : Erreur ! vous écriez-vous aussitôt; et, prenant la parole, vous détruisez dans un raisonnement suivi le thème vague du déclamateur. Comment cela se fait-il? Jusqu'au mot *naturellement,* rien ne décidait le sens de la proposition; car, à la place du qualificatif *égaux,* vous auriez pu entendre ceux-ci : *mortels*, *inconstants,* etc. — Mais le mot *égaux* retentit, et sur-le-champ l'intelligence proteste, sans donner le temps à la parole interne ou externe de se formuler. Donc le parallélisme absolu que certains philosophes supposent entre les idées et les paroles n'existe pas; exagération détruite par l'expérience.

Autre exemple : « Si le fait est attesté par les sens, ce fait est vrai ; s'il est vrai, les sens doivent l'attester.» — Vous donnez votre assentiment à la première partie de la proposition, et vous restez en suspens quant à la seconde, jusqu'à ce que ces mots *doivent l'attester* retentissent à votre oreille; mais alors la négation jaillit instantanément de vos lèvres, ou vous l'exprimez par un geste. L'aviez-vous déjà intérieurement

formulée? Non, car voici la formule nécessaire : « Il est faux que tout fait doive être attesté par les sens, puisqu'il en est de très-réels qui ne relèvent point de la sensibilité. » Ces paroles ou d'autres du même genre ne sont-elles pas incompatibles avec l'instantanéité de la négation?

182. Mais, dira-t-on peut-être, autre chose est la négation, autre le pourquoi de la négation. Un *non* suffit pour la première; le pourquoi demande qu'on le formule; il implique la parole parlée ou pensée. C'est une erreur. Lorsqu'on a dit *non*, ce n'était point sans motif; ce motif on le voyait dans l'erreur même que l'on a combattue plus tard; il faudrait admettre autrement que la négation était aveugle et sans cause. Or, ce motif sur lequel le jugement s'appuie, cette raison de la négation, avec quelque brièveté qu'on l'exprime, s'exprime par des mots qui n'ont pu être formulés ni par le verbe intérieur, ni par le verbe extérieur. Pure question de temps. Le sens de la proposition n'a été connu qu'après ces mots *doivent l'attester*, et après le point final. Avant le point, rien n'empêchait de les remplacer par ceux-ci : *ne le démentiront pas*.

J'ai dit *le point final*, pour indiquer l'instantanéité de la perception et du jugement, établissant ainsi que l'entendement ne se détermine qu'en dernier lieu. En effet, supposons que l'on eût dit sans point final : les sens *doivent l'attester*, en ajoutant, *si le fait tombe sous leur appréciation*. Ces mêmes paroles n'auraient point provoqué de négation. Pourquoi? —

parce que l'interlocuteur continue. S'il eût cessé de parler ou qu'il eût fait entendre cette inflexion de voix qui marque la fin d'une période, le *non* eût jailli comme l'éclair. Une virgule, un point, dans la parole écrite, produisent le même effet que, dans la parole parlée, une pause, ou l'accent de la voix.

Il serait facile de multiplier les exemples; mais j'en ai dit assez. Si l'on entend que toute pensée implique une parole intérieure, il y a exagération dans cette formule célèbre : *Avant de parler sa pensée, l'homme doit penser sa parole.*

CHAPITRE XXIX

RAPPORT ENTRE LE LANGAGE ET LES IDÉES; ORIGINE ET CARACTÈRE DE CE RAPPORT.

—

183. Il en est d'un grand nombre d'idées comme des sensations et des sentiments; faits simples que la parole ne peut exprimer (livre IV, chap. v). Les paroles manifestent les idées; elles les revêtent de lumière; mais ne pourrait-on pas dire que, parfois, elles les obscurcissent et les troublent? Manifester une idée, c'est réfléchir sur cette idée; or, nous avons observé (livre I, chap. III et XXIII) que la force réflexe de nos actes de perception est inférieure à leur force directe.

184. Peut-être savons-nous des choses que nous croyons ignorer; peut-être en ignorons-nous que

nous croyons savoir. Quoi qu'il en soit, il est un certain nombre d'idées sur lesquelles toutes les écoles ont disputé, sur lesquelles on dispute encore, et cependant, ces idées doivent être claires, puisque nous les employons sans cesse et sans nous tromper. Les philosophes n'ont pu se mettre d'accord sur les idées d'espace et de temps, et l'homme le plus ignorant les applique dans la pratique de la vie, à chaque instant et sans se tromper. Cela ne prouverait-il point que la difficulté n'est pas dans l'idée, mais dans l'explication de l'idée?

185. Nous avons eu plus d'une fois l'occasion de remarquer l'exactitude du langage usuel ; quel sens profond, que de variété, que de délicatesse, que de nuances! Or, les langues ne sont pas l'ouvrage de la réflexion, mais celui de la raison opérant d'une manière directe, c'est-à-dire s'aidant de l'idée, sans réfléchir sur l'idée.

186. L'idéologue cherche l'idée de l'idée ; il ne voit point que si c'était là la science, on en viendrait à demander l'idée de cette idée, et ainsi jusqu'à l'infini. S'agit-il de faits simples extérieurs ou internes ; constatez-les ; seule explication possible.

187. Autant que les *idées-images,* les idées parlées, c'est-à-dire celles qui ont besoin d'être parlées, sont des sources d'erreurs. *L'idée-image* nous incline à croire que toute idée est une représentation sensible ; cette opinion que toutes les idées se peuvent expliquer par la parole nous fait confondre le simple avec le composé, le fond avec la forme.

188. Une idée composée est un ensemble ou plutôt un enchaînement d'idées qui s'éveillent simultanément ou se succèdent avec une grande rapidité. Notre entendement se sert de la parole pour relier cet ensemble et le contenir. Voilà pourquoi l'idée simple peut se passer de la parole. On dit que la parole est nécessaire à la *pensée;* il serait plus exact de dire qu'elle est nécessaire au *souvenir.*

189. Si l'objet qui nous occupe est présent à l'intuition sensible, nous n'avons nul besoin de la parole. Pour réfléchir sur la ligne droite, sur l'angle, sur le triangle, il nous suffit de les *imaginer;* ainsi des nombres deux, trois, quatre, etc. La nécessité de la parole se fait sentir seulement alors que l'imagination ne peut représenter les objets d'une manière distincte, et qu'il faut combiner plusieurs idées. Par exemple, il nous serait impossible de raisonner sur le polygone, si nous n'attachions cette idée à un mot.

190. L'esprit ne crée point les objets qu'il perçoit; il se borne à combiner ses perceptions; comme il ne peut percevoir plusieurs objets à la fois, il y a succession dans l'exercice de ses facultés. L'unité de conscience est le lien commun de nos perceptions. Pour arriver à la certitude relativement au passé, la conscience rattache à certains signes déterminés ses diverses opérations; ces signes sont nécessairement arbitraires. Ils doivent être sensibles en vertu des rapports qui unissent notre intelligence aux facultés sensitives. C'est pourquoi l'on observe que tout signe auquel s'attache une idée relève de l'un de nos sens.

La multitude et la variété des idées demandaient un signe éminemment flexible et varié, lequel joignît à cette variété, à cette flexibilité certains caractères de simplicité qui le rendissent facile à retenir ; la parole écrite ou parlée offre ces avantages. Au milieu d'une variété étonnante, elle possède dans les syllabes radicales les caractères dont il s'agit ici. La conjugaison d'un seul verbe fait passer sous nos yeux un nombre considérable d'idées différentes, fardeau très-lourd pour la mémoire si elles n'étaient réunies par un lien commun, la syllabe radicale. Voilà pourquoi dans l'étude des langues les verbes irréguliers offrent tant de difficultés ; on a pu remarquer les erreurs naïves et quelquefois charmantes dans lesquelles tombent les enfants à propos de ces irrégularités. Une langue est comme un catalogue de bibliothèque, d'autant plus parfait qu'il est plus simple et plus divers, qu'il désigne avec plus d'exactitude et la nature des ouvrages et les casiers où il les faut chercher.

191. *Succession d'idées et d'opérations*, partant nécessité d'un signe qui les rappelle et les enchaîne ; *rapports de notre entendement avec les facultés sensitives*, partant nécessité des signes sensibles : *variété et simplicité du langage ;* de là le mérite de la parole comme expression des idées. (Voy. liv. I, ch. XXVII.)

CHAPITRE XXX

IDÉES INNÉES.

—

192. Les différences sont profondes entre les adversaires des idées innées. Le matérialiste se lève et dit : L'homme doit tout aux sens ; les richesses de son intelligence sont le produit de l'organisme qui va se perfectionnant comme ces machines que l'usage assouplit et régularise. Rien ne préexiste dans l'esprit que la faculté de sentir ; que dis-je? l'esprit n'est rien; ce que l'on appelle développement intellectuel appartient à la matière.

Les sensualistes ne vont pas si loin; s'ils nient les idées innées, ils n'accordent pas à la matière la faculté de penser. Ils reconnaissent l'existence de l'esprit; mais cet esprit n'a que des facultés sensitives, il doit tout aux sensations; nos connaissances ne peuvent être que des sensations transformées.

Il est des adversaires des idées innées qui ne sont ni matérialistes, ni sensualistes ; les scolastiques, par exemple, qui, d'une part, défendent ce principe : « Il n'est rien dans l'intelligence qui n'ait été dans les sens ; » et, d'autre part, combattent le matérialisme et le sensualisme. Les scolastiques auraient été peut-être bien près de s'entendre avec les partisans des idées innées, si l'on eût bien posé la question.

193. Les scolastiques considéraient les idées comme

des formes accidentelles, comparant l'entendement à une toile couverte de figures. Les défenseurs des idées innées disaient : « Les figures préexistent sur la toile; levez le voile qui les couvre, elles s'offrent à vos regards. » Cette affirmation trop absolue contrarie ouvertement l'expérience; en effet, l'expérience atteste : 1° que l'entendement doit être éveillé par les sensations; 2° que nous éprouvons à penser une véritable fatigue; le travail intellectuel est comme une sorte d'enfantement d'idées.

« La toile est vide, disaient les adversaires des idées innées. Vous en avez la preuve dans l'effort continuel de l'artiste pour la couvrir de figures. » Mais suit-il de là que, dans leur opinion, rien ne préexistât à l'expérience? Prétendaient-ils que l'homme tout entier fût l'œuvre de l'instruction et de l'éducation? Notre monde intérieur n'était-il à leurs yeux qu'une suite d'impressions? subordonnaient-ils à la sensation l'ordre intellectuel tout entier? Non, sans doute; car ils admettaient : 1° une activité interne, s'aidant de l'expérience sensible dont elle recevait l'impulsion; 2° ils reconnaissaient la nécessité des premiers principes intellectuels et moraux; 3° ils admettaient une lumière intérieure, laquelle nous fait reconnaître ces principes lorsqu'ils s'offrent à nous, et nous pousse d'une manière invincible à leur donner notre assentiment. *Signatum est super nos lumen vultûs tui, Domine.* Cette parole du prophète éclate à chaque page de leurs œuvres.

194. Selon saint Thomas, les premiers principes,

rience, que la représentation sensible préexiste aux impressions organiques.

200. Mais comment le corps peut-il transmettre des impressions à l'esprit? Observons d'abord que cette difficulté est étrangère à la question des idées innées; fût-elle insoluble, nous pouvons en appeler aux causes occasionnelles, système qui laisse de côté la communication physique du corps avec l'esprit. Or, dans cette hypothèse, les idées ne préexistent pas; elles se produisent en présence ou à l'occasion des affections organiques.

201. Les idées relatives aux représentations sensibles ne sont point des formes de l'entendement, mais des actes de l'entendement, s'exerçant sur ces représentations. (Voy. chap. xx.) Dire que ces idées sont innées, c'est aller contre l'expérience et méconnaître leur nature. Tout acte implique un objet; or l'objet de ces actes est la représentation sensible, laquelle relève des impressions organiques. Donc, ou le mot inné appliqué à ces idées est un mot vide de sens, ou il ne peut signifier autre chose que la préexistence de l'activité intellectuelle, se développant en présence des intuitions sensibles.

202. Ne peuvent également être innées les idées intuitives en dehors de l'ordre sensible, par exemple, celles qui naissent de nos réflexions sur les actes de volonté et d'intelligence. L'idée, ou ce qui en tient lieu, n'est ici que l'acte même qui nous apparaît dans la conscience. Prétendre que ce sont des idées innées, c'est dire que ces actes existaient avant d'exister.

L'argument conserve sa force alors même que la perception s'appliquerait à des actes passés. Comment se souviendrait-on de ces actes s'ils n'avaient préexisté? Ils nous appartiennent; donc ils n'ont pas été avant que nous les ayons produits.

203. Il suit de là que nulle idée intuitive n'est innée, l'intuition supposant un objet offert à la faculté qui perçoit.

204. On appelle idées générales déterminées celles qui ont rapport à une intuition; donc elles ne peuvent préexister à l'intuition; mais l'intuition implique un acte intellectuel, donc ces idées ne peuvent être innées.

206. Restent en dernier lieu les idées générales indéterminées, en vertu desquelles notre esprit perçoit les objets sous un seul aspect, mais d'un point de vue général. C'est un des caractères de l'intelligence de percevoir cette sorte de généralité; mais qu'est-il besoin de considérer ces idées comme des formes préexistant dans notre esprit, comme des formes distinctes des actes mêmes par lesquels l'esprit exerce sa faculté de percevoir? Sur quoi pourrions-nous établir que ces idées sont innées, qu'elles sont antérieures à toute activité? Je ne le saurais dire.

206. Au lieu de nous lancer en des suppositions de ce genre, ne serait-il pas plus sage, plus conforme à la vérité, de reconnaître dans l'âme humaine une activité innée, activité soumise à des lois qu'elle tient du Créateur? Admettez que les idées soient distinctes de la perception, qu'est-il besoin de les supposer pré-

existantes? Il est vrai que, dans ce cas, il faudrait reconnaître à l'esprit la faculté de produire les espèces représentatives; mais on n'échappe point à cette nécessité en identifiant les perceptions avec les idées. Les perceptions germent, pour ainsi dire, du fond de notre âme, comme les fleurs sur la plante; elles apparaissent et disparaissent comme elles; ainsi, quoi qu'il en soit, il nous faut admettre une force intérieure qui, certaines conditions posées, produit ce qui n'existait pas. Hors de là, impossible de nous faire une idée de ce qu'est l'activité.

207. On peut résumer comme suit la doctrine que nous venons d'émettre sur les idées innées :

1° Il existe en nous des difficultés sensitives qui se développent en vertu ou à l'occasion des impressions organiques.

2° Toutes nos sensations sont assujetties aux lois de l'organisme.

3° Les représentations sensibles internes doivent leurs éléments aux sensations.

4° Dire que les représentations sensibles préexistent aux impressions organiques, c'est aller contre l'expérience.

5° Les idées géométriques, c'est-à-dire celles qui ont rapport à des intuitions sensibles, ne sont pas innées; actes de l'entendement, qui agit sur les matériaux offerts par les sens.

6° Les idées intuitives de l'ordre intellectuel pur ne sont pas innées; actes d'entendement ou de volonté offerts à notre perception dans la conscience réflexe.

7° Les idées générales déterminées ne sont pas innées; représentations d'intuition qui impliquent un acte intellectuel.

8° Il est faux que les idées générales indéterminées soient innées; elles semblent être des actes de la faculté de percevoir appliquée aux objets sous un point de vue général.

9° Ce qui est inné dans notre esprit, c'est l'activité sensitive et l'activité intellectuelle; mais ces deux activités ont besoin, pour se mettre en mouvement, d'être sollicitées par un objet.

10° Cette activité débute par les affections organiques, et, bien qu'elle franchisse la sphère de la sensibilité, elle demeure plus ou moins soumise aux conditions que l'union de l'âme avec le corps lui impose.

11° Il est des conditions *à priori* de l'activité intellectuelle complétement indépendantes de la sensibilité : l'esprit les applique à toutes choses, quelles que soient les impressions qu'il en reçoit. Parmi ces conditions figure au premier rang le principe de contradiction.

12° Donc il existe dans notre intelligence quelque chose d'absolu, une chose *à priori* qui demeurerait inaltérable alors même que les impressions que nous recevons des êtres, alors même que nos rapports avec les êtres subiraient un changement radical.

FIN DU QUATRIÈME LIVRE.

LIVRE CINQUIÈME

IDÉE DE L'ÊTRE.

CHAPITRE Ier

L'IDÉE DE L'ÊTRE SE TROUVE DANS NOTRE ENTENDEMENT.

1. Indépendamment des sensations dans un ordre supérieur aux sensations, il est des idées que notre entendement applique à tout; élément nécessaire de toute pensée. Au premier rang il faut placer l'idée de l'être. L'objet de l'entendement est l'être, *objectum intellectûs est ens*, disaient les scolastiques; vérité profonde et l'un des faits idéologiques les plus certains, les plus importants.

2. L'être en soi, abstraction faite de toute modification, de toute détermination, l'être considéré dans sa plus grande généralité est conçu par notre entendement. Quelle que soit l'origine de cette idée, n'importe la manière dont elle se forme en nous, il est certain qu'elle existe. Nous l'appliquons sans cesse; elle accompagne toutes nos pensées. Dans toutes les langues on trouve le verbe *être*, expression de cette idée; il n'est pas de proposition qui ne la renferme :

le savant, l'ignorant l'emploient dans le même sens, avec la même certitude.

Il est toutefois entre le savant et l'ignorant une différence ; celui-ci ne réfléchit point ; celui-là médite sur cette idée ; mais chez tous les deux la perception directe est la même, également claire, également vive. Telle chose est ou n'est point ; a ou n'a pas été ; sera ou ne sera pas ; quelque chose existe ou il n'existe rien, etc. Voilà des applications de l'idée d'être : applications universelles, qui ne laissent aucune ombre dans la pensée. Chacun comprend le sens des mots et possède en lui l'idée qui leur correspond. La difficulté, s'il en est, commence à l'acte réflexe, c'est-à-dire à la perception non de l'être, mais de l'idée de l'être. Quant à l'acte direct, c'est un concept qui ne laisse rien à désirer.

3. Ce fait d'expérience se peut appuyer par les plus fortes raisons. Tous les philosophes conviennent que le principe de contradiction est évident par lui-même, qu'il ne demande aucune explication, chaque mot emportant la sienne ; or il n'en serait point ainsi dans le cas où tous les hommes n'auraient point l'idée de l'être. « Il est impossible qu'une chose soit et ne soit point en un même temps ; » voilà le principe ; il ne s'agit, on le voit, ni d'esprit de corps, ni de substance d'accident, ni de fini de l'infini, mais de l'être, d'une chose, n'importe laquelle, d'une chose en général, et l'on affirme de cette chose qu'elle ne saurait être et n'être point en un même temps. Si nous n'avons l'idée de l'être, le principe

est incompréhensible; où sera la contradiction, si l'idée des extrêmes contradictoires n'existe pas; or les extrêmes sont être et ne pas être.

4. Autre exemple tiré du principe : « Quelque chose est ou n'est point. » Ici encore il s'agit de l'être, dans le sens le plus indéterminé; de l'être en tant qu'être, et rien de plus. Otez cette idée, l'axiome n'a plus de sens.

5. Descartes a dit : « Je pense, donc je suis. » Ce principe implique pareillement l'idée de l'être, « je suis. » Le philosophe l'explique par ce fait : ce qui *n'est* pas ne peut agir; ainsi l'idée de l'être entre non-seulement dans le principe, mais dans la base même du principe.

6. Que l'on prenne comme base de nos connaissances le sens intime, que l'on préfère l'évidence, en vertu de laquelle une idée nous apparaît dans une autre idée, l'élément primitif est toujours l'être, l'idée de l'être (penser implique l'entendement); il nous faut supposer *l'existence* de nos sensations, de nos sentiments, des opérations et des affections de notre âme avant d'en chercher l'origine et la cause, avant d'en étudier la nature. Il nous faut supposer que nous sommes; il nous faut admettre l'existence du *moi* avant de faire un acte quelconque d'intelligence.

Donc l'idée de l'être est inhérente à notre entendement; elle est un élément indispensable de tout acte de raison.

CHAPITRE II

L'IDÉE DE L'ÊTRE EST SIMPLE ET INDÉTERMINÉE.

—

7. Rien de plus simple que l'idée de l'être. Tout élément étranger lui répugne. La déterminer, c'est la détruire ; en effet, une idée déterminée n'est plus l'idée d'être, mais d'un *certain être;* c'est une idée appliquée, ce n'est pas l'être dans sa généralité.

8. Disons qu'elle embrasse toutes choses, même les plus opposées; que nulle particularité ne lui est nécessaire en même temps que toute particularité est comprise dans cette dénomination. Unir à l'idée d'être une détermination quelconque, c'est lui adjoindre un élément hétérogène, qui la peut accompagner par agrégation, mais qui ne saurait se combiner avec elle.

9. Donc l'idée de l'être est une idée simple, rebelle à toute décomposition, et qui, partant, ne relève point de la parole. La parole éveille cette idée; elle ne la crée pas.

Que l'on nous demande, par exemple, ce qu'il faut entendre par substance, modification, cause, effet; nous l'expliquons en unissant à l'idée d'être celle d'inhérence, celle de force productrice ou de chose produite ; mais l'être, il nous est impossible de l'expliquer autrement que par lui-même. Nous nous ser-

virons de ces mots : ce qui est, la réalité, etc., mêmes choses sous des noms divers ; efforts par lesquels nous éveillons dans l'esprit d'autrui ce que nous contemplons dans le nôtre. Exposer que l'idée qui correspond au mot est une idée générale, énoncer les différentes espèces d'être, en leur appliquant à tous cette idée, c'est indiquer l'usage que nous faisons de l'idée ; ce n'est pas la décomposer. Nous établissons qu'il existe en toutes choses une chose qui correspond à cette idée ; ce quelque chose, nous ne le décomposons point ; nous le constatons.

10. Il suit de là que l'idée de l'être n'est pas une idée intuitive. Essentiellement indéterminée, elle échappe à notre faculté de percevoir.

CHAPITRE III

L'ÊTRE SUBSTANTIF ET L'ÊTRE COPULATIF.

11. Pour aller au fond de la question, il est à propos de distinguer entre l'idée absolue et l'idée relative de l'être, c'est-à-dire entre le verbe *être* lorsqu'il exprime simplement la réalité, l'existence, et lorsqu'il exprime l'union d'un attribut avec son sujet. Soit les deux propositions suivantes : « Pierre est. » « Pierre est bon. » Dans la première, le verbe est substantif ; il est copulatif dans la seconde. Le substantif exprime simplement l'être ou l'existence ; le

copulatif exprime une manière déterminée d'être.

12. Voici la seule proposition dans laquelle le verbe être purement substantif se trouve : « L'être est ou ce qui est est. » Dans tous les autres, le sujet implique un attribut qui détermine une manière d'être, une modification. Lorsque nous disons : « La table est, » bien que l'attribut direct de la proposition soit l'existence, exprimée par le mot *est*, il entre toutefois dans le sujet table une détermination de l'être dont nous parlons, c'est-à-dire d'un être qui est table. Donc il est vrai que le verbe ne conserve sa signification purement substantive que dans cette proposition : « L'être est; » proposition absolument identique, absolument nécessaire; l'attribut se peut affirmer de tous les sujets, le sujet de tous les attributs. Posons la proposition sous une autre forme, nous aurons : « L'être est existant; » et l'on pourra dire : tout être est existant, ou ce qui existe est être, ou toute existence est être.

13. Si l'on objecte que l'être possible n'existe pas, je ferai observer qu'un être purement possible n'est point rigoureusement être; il n'existe que dans son mode d'être, c'est-à-dire dans l'ordre possible. Je traiterai plus loin cette question; passons aux propositions dans lesquelles on emploie le verbe copulativement. Ces deux propositions : « La table est, la table existe, » sont équivalentes. A la vérité, toute table réelle existe, puisque le mot réel a le même sens qu'existant; ainsi il semblerait que cette proposition soit identique à la précédente : « Tout être est. » Mais

qui ne voit la différence? L'idée table implique-t-elle l'existence? Non ; car nous pouvons concevoir une table qui n'existe pas; mais un être en tant qu'être, nous ne pouvons le concevoir s'il n'est. Un être qui ne serait point être! — Dans la première proposition, le sujet se peut affirmer de tous les attributs; tout ce qui existe est être; peut-on dire également tout ce qui existe est table?

14. La raison de cette différence, c'est que la première proposition est identique d'une identité absolue, qu'elle est un concept pur formulé dans une proposition, et que partant les extrêmes se peuvent prendre indistinctement les uns pour les autres : l'être est; ce qui est est l'être; l'être existe; ce qui existe est être. Mais les autres propositions comprennent différentes espèces d'idées; et bien que l'idée commune d'être s'applique à tout, comme elle est essentiellement indéterminée, deux choses peuvent n'être point identiques, alors même que l'idée générale comprend également l'une et l'autre. De ce qu'à toute table l'idée d'être convient, il ne suit point que tout être soit table.

15. Le copulatif s'emploie indépendamment du substantif. Ainsi lorsque nous disons : « L'ellipse est courbe, » nous faisons abstraction d'une ellipse quelconque; la proposition serait vraie alors même qu'il n'existerait point une seule ellipse. La raison, c'est que le verbe être, lorsqu'il est copulatif, exprime un rapport de deux idées.

16. Ce rapport est un rapport d'identité. Ainsi,

pour qu'un attribut se puisse affirmer d'un sujet, il ne suffit point que le sujet et l'attribut soient unis. La tête tient à la personne, et l'on ne peut dire d'une personne qu'elle est sa propre tête. La sensibilité est unie à la raison dans le même homme, et l'on ne peut dire : « La sensibilité est la raison. » La blancheur est une propriété de ce mur, et ce mur n'est pas la blancheur.

Ainsi l'affirmation d'un attribut exprime le rapport d'identité ; c'est pourquoi cette identité n'existant point dans l'attribut pris d'une manière abstraite, on l'exprime sous sa forme concrète. Ce mur est la blancheur ; proposition fausse parce qu'elle affirme une identité qui n'existe point. Ce mur est blanc ; proposition vraie, parce que le mot blanc signifie une chose douée de blancheur ; et, en effet, le mur est doué de cette propriété ; il y a ici identité, ce qui rend la proposition vraie. (Voy. liv. I, chap. XXVI, XXVII et XXVIII.)

17. Donc en toute proposition affirmative, l'attribut s'identifie avec le sujet. Donc percevoir l'identité, c'est affirmer. Donc le jugement est la perception même de l'identité. Dans ce que nous nommons assentiment, il y a souvent quelque chose de plus qu'une simple perception d'identité, j'en conviens ; mais que nous ayons besoin d'autre chose que de cette vue d'identité pour donner notre assentiment, je ne le puis croire. Ces mots, assentiment, adhésion de l'intelligence, me semblent être une sorte de métaphore, comme si le sentiment adhérait, s'unissait à la vérité

lorsqu'elle se présente à lui. Au fond, l'évidence pourrait bien n'être qu'une perception d'identité.

18. Il suit de là que si parmi les hommes les mêmes paroles éveillaient constamment les mêmes idées, l'opposition, la diversité des jugements seraient impossibles. Donc cette différence, cette opposition supposent opposition et différence dans les idées.

19. Nous concevons l'essence des choses, et nous raisonnons sur ces choses, qu'elles existent ou non, ou même en supposant qu'elles n'existent point. Je veux dire que nous concevons des rapports entre le sujet et l'attribut, indépendamment de leur réalité. Et, comme tous les êtres contingents peuvent être et cesser d'être, qu'il est possible de préciser un instant auquel ils ont commencé, il suit que la science, ou, si l'on veut, la connaissance de la nature et des rapports des êtres, connaissance fondée sur des principes évidents et certains, ne saurait avoir le contingent pour objet en tant qu'existant. Donc il est un monde infini de vérités en dehors de la réalité contingente.

D'où l'on conclut qu'en dehors du monde contingent il doit exister un être nécessaire sur lequel repose cette vérité nécessaire, objet de la science. La science ne peut avoir le néant pour objet. Or les êtres contingents, abstraction faite de leur existence, que sont-ils? Le néant n'a ni essence, ni propriété, ni rapports; donc il existe un être nécessaire sur lequel repose la vérité des essences, des propriétés, des rapports que l'entendement conçoit dans les

êtres contingents. Donc Dieu existe ; le nier, c'est faire de la science une pure illusion. La raison humaine universelle nous a donné une preuve de cette vérité ; la nécessité de la science humaine nous en fournit une autre en même temps qu'elle confirme la première. (Voy. les quatre chap. XXIII jusqu'au XXVII.)

20. Toute proposition nécessaire dans laquelle on affirme ou nie l'être relatif et non l'être substantif, comme celle-ci, par exemple : « Tous les diamètres d'un même cercle sont égaux, » implique une proposition conditionnelle. C'est dire : s'il existe un cercle, tous ses diamètres seront égaux. En effet, s'il n'y a point de cercle, il n'y a point de diamètre, il n'y a rien. Le néant n'a pas de propriétés ; donc toute affirmation implique l'existence.

21. Les propositions générales affirment l'enchaînement de deux objets ; remarquons que ce n'est point seulement l'enchaînement de deux idées. Lorsque j'avance que tous les diamètres d'un cercle sont égaux, j'affirme la réalité, non de ma pensée, mais de la chose, abstraction faite de mon entendement, ou même de mon existence. Mon entendement aperçoit un rapport, un enchaînement entre les objets ; il affirme que cet enchaînement ne cessera qu'avec eux, pourvu que les conditions sous lesquelles cet enchaînement est conçu continuent à s'accomplir.

CHAPITRE IV

L'ÊTRE, OBJET DE L'ENTENDEMENT, N'EST POINT LE POSSIBLE EN TANT QUE POSSIBLE.

—

22. Reste un point important à éclaircir sur l'origine de l'idée de l'être : à savoir, si cette idée a pour objet l'être réel ou possible. L'objet de l'entendement est l'être, disent les scolastiques; proposition vraie; nous trouvons cette idée au fond de toutes les autres; et l'on peut dire en quelque sorte qu'elle les comprend toutes. Mais comme l'être se distingue en actuel et possible, il s'agit de savoir à laquelle de ces deux catégories se peut appliquer l'idée de l'être, objet principal de notre entendement.

23. « La simple idée de l'être, dit l'abbé de Rosmini (*Nouvel Essai sur l'origine des Idées*), n'est point la perception d'une chose existante, mais l'intuition d'une chose possible : c'est l'idée de la possibilité de la chose. » (Sect. 5, 1re partie, chap. III, art. I, part. 2.)

Je doute que l'auteur soit dans le vrai; avant de faire entrer l'idée de possibilité dans l'idée de l'être, il eût fallu définir la possibilité; nous allons donner cette définition; elle jettera une grande lumière sur la question qui nous occupe.

24. L'idée de possibilité, abstraction faite de ses classifications, présente une idée générale de non-répugnance ou de non-exclusion mutuelle entre deux objets, comme l'idée d'impossibilité celle de répugnance, d'exclusion. Le triangle ne peut être un cercle; le triangle peut être équilatéral. Dans le premier cas, nous affirmons que l'idée triangle répugne à l'idée cercle, *et vice versâ;* dans le second, que l'idée côtés égaux ne répugne pas à l'idée triangle. Observons que l'on ne parle ici ni du triangle ni du cercle par rapport à leur existence ; la possibilité comme l'impossibilité se rapportent à la répugnance que le cercle et le triangle ont essentiellement l'un pour l'autre, qu'ils existent ou n'existent point ; bien que l'impossibilité idéale entraîne l'impossibilité réelle.

25. Comme impossibilité implique répugnance, et qu'une chose ne répugne jamais à elle-même, il suit que la répugnance ne peut être posée si l'on ne compare deux ou plusieurs idées. D'autre part, s'il n'y a point répugnance, il y a possibilité; donc nulle idée simple ne nous présente par elle-même un objet impossible. Donc l'objet de toute idée simple est possible, c'est-à-dire ne répugne pas.

26. Les choses intrinsèquement impossibles impliquent l'être et le non-être d'une même chose ; c'est pourquoi on les nomme contradictoires. En présence d'une absurdité de cette nature, nous nous rappelons aussitôt le principe de contradiction : « Cela ne peut être, disons-nous ; la chose serait et ne serait point en un même temps. » Pourquoi un triangle circulaire

est-il impossible? parce que simultanément il serait et ne serait point triangle.

Donc l'idée du non-être comprend l'idée d'impossibilité; autrement il n'y aurait point exclusion de l'être; et partant ni impossibilité, ni contradiction.

27. La possibilité se peut entendre de deux manières : 1° en tant qu'elle n'exprime que la non-répugnance; et dans ce sens, non-seulement ce qui n'existe pas, mais ce qui ne renferme aucune contradiction est possible; 2° en tant qu'elle exprime la non-répugnance unie à l'idée de non-réalisation; et dans ce cas cette idée ne s'applique qu'aux choses qui n'existent point. Le possible, pris dans le premier sens, est opposé à l'impossible; dans le second, au non-existant, y compris, toutefois, la condition de non-répugnance. Dans le premier cas, la possibilité n'a point d'autre nom; dans le second, elle se nomme possibilité pure.

De ces observations il suit que l'idée de possibilité ajoute quelque chose à l'idée d'être; savoir, la non-répugnance, la non-exclusion, lorsqu'il s'agit de possibilité pure, il s'y joint de plus la non-existence de l'être possible.

28. L'entendement qui perçoit l'être en lui-même fait abstraction de la répugnance ou de la non-répugnance. Celle-ci se montre dans la comparaison; or l'idée de l'être, en soi, est simple, et ne renferme point de termes qui se puissent comparer. Il y a répugnance relativement à l'être, seulement alors qu'on l'applique à quelque objet déterminé, à une es-

sence dans laquelle on imagine des conditions contradictoires; par exemple, un triangle circulaire.

29. Loin que l'idée de l'être, en soi, puisse faire abstraction de l'existence, elle n'est autre chose que l'idée même de l'existence. Être, dans le sens le plus abstrait, c'est exister. Les deux mots rendent la même idée.

30. Dans les objets déterminés, je puis concevoir l'essence, indépendamment de l'existence. C'est ainsi que j'étudie les figures géométriques, qu'elles existent ou non. Mais abstraire de l'existence l'idée de l'être, idée absolument indéterminée, c'est l'abstraire d'elle-même ; c'est l'anéantir.

Que l'on nous dise à quoi correspond l'idée générale de l'être, abstraction faite de son existence. Si, après avoir fait abstraction de tout ce qui est déterminé, je fais abstraction de l'être lui-même, que reste-t-il? — Une chose qui peut être. — Mais que signifie ce mot, une chose? Dans le sens indéterminé, il ne peut signifier qu'un être; reste donc qu'une chose qui peut être équivant à un être qui peut être. Mais cet être qui peut être, est-il simplement possible? Dans ce cas, on ne fait point abstraction de l'existence et l'on est à côté de la supposition. S'agit-il de la possibilité pure ; on nie l'existence : la proposition équivant à celle-ci : un être qui n'est pas, mais qui n'implique nulle répugnance. Voyons le sens de cette expression : « Un être qui n'est pas. » Qu'exprime ce sujet, un être? — une chose ou ce

qui est; et le mot chose, qu'exprime-t-il ? un être; car on fait abstraction de tout ce qui est déterminé. Donc ou le sujet de la proposition n'exprime rien, ou la proposition est absurde, car elle équivant à celle-ci : « Une chose qui est, qui n'est pas, mais qui n'implique point répugnance. »

31. L'erreur vient de ce que l'on applique à l'idée même de l'être ce qui ne convient qu'aux choses déterminées, lesquelles se peuvent concevoir indépendamment de l'existence. Pour être compris dans toute son abstraction, l'être pur doit être actuel ; il est l'existence même.

32. Impossible de concevoir la possibilité pure, autrement que par rapport à l'existence. Être possible, c'est pouvoir exister, c'est pouvoir être réalisé. Donc l'idée de l'être est indépendante de l'idée de possibilité; tandis que l'idée de possibilité n'est applicable que relativement à l'être.

33. Donc être est la même idée qu'existence, réalisation. Concevoir l'être pur, sans mélange, sans modification, l'être subsistant en lui-même et par lui-même, c'est concevoir l'infini, c'est concevoir Dieu. — Considérer l'idée d'être en tant que communiquée, contingente, en tant qu'appliquée aux choses finies, c'est concevoir l'actualité ou la réalisation de ces choses finies.

34. En disant d'une chose qu'elle est, nous n'entendons point affirmer la possibilité de cette chose, mais sa réalité. Si je dis la table est, j'affirme du sujet l'attribut contenu dans l'idée être : je n'entends

pas seulement affirmer que la table est possible, mais qu'elle est en réalité.

35. Plus encore, l'idée d'être exclut celle de non-être; si cette idée comprenait le possible, elle n'exclurait point le non-être, car la possibilité pure comprend jusqu'au non-être. Donc la possibilité n'entre pas dans l'idée d'être en tant qu'être; cette idée n'exprime que l'existence, la réalité.

CHAPITRE V

SOLUTION D'UNE DIFFICULTÉ.

—

36. Que signifie l'idée d'être en tant que purement possible? Si l'objet de l'idée d'être est la réalité, il semble que ces deux idées, être, et seulement possible, sont contradictoires; la réalité n'est point purement possible, car si elle n'est que possible elle n'existe point. Que si elle n'existe point, elle n'est point la réalité. Examinons cette difficulté en recherchant l'origine de l'idée de possibilité pure.

37. Sans cesse en conctact avec les êtres contingents, êtres contingents nous-mêmes, nous voyons ces êtres passer sous nos yeux, dans un flux et reflux de destruction et de reproduction incessantes; — c'est-à-dire dans une transition perpétuelle de l'être au non-être et du non-être à l'être. Un sentiment intime atteste, en nous, que cette transition nous l'a

vons subie ; nos souvenirs ne franchissent point une certaine limite, une date avant laquelle, toutefois, le monde était. Ainsi la raison, l'expérience, le sens intime rendent ce témoignage, qu'il est des êtres, lesquels durent et passent, d'autres qui ne sont point encore et qui doivent se produire. Aux choses qui subissent ce changement, nous découvrons des propriétés et des rapports ; ces propriétés et ces rapports donnent lieu à une certaine combinaison d'idées : combinaison qui persiste alors même que les objets qui les ont fait naître ne sont plus. C'est ainsi que nous est connue l'idée générale de choses qui, bien qu'elles ne soient point, peuvent être ; mais ce substantif *choses* n'exprime point l'être, il s'applique, en général, à des objets finis et déterminés.

38. Voilà donc la difficulté résolue. L'être purement possible, conçu comme nous venons de l'exposer, n'implique aucune contradiction. Il ne signifie point « une réalité qui n'est point réalité, » mais un objet fini, déterminé, dont nous avons l'idée, bien qu'il n'existe pas, et dont l'existence n'entraîne ni contradiction ni répugnance avec les conditions que l'idée de cet objet embrasse. Ainsi, être purement possible, comme nous l'expliquons, se prend dans le sens des propositions suivantes, ou autres semblables : « Une table qui n'est pas est possible. » Que voulons-nous dire par là ? que dans l'idée table il n'est rien qui répugne à ce qu'elle existe. Or c'est là le sens du mot être purement possible ; il signifie que nous avons l'idée de choses finies aux-

quelles l'existence ne répugne pas. Cette expression s'applique à des choses déterminées, conçues par nous, mais abstraction faite, dans ce cas, de telle ou telle essence et y compris toutes celles qui ne répugnent point.

39. On objectera qu'un être infini non existant implique contradiction ; j'en conviens sans hésiter. Un être infini qui n'existe pas est une idée absurde. Que si, en comparant les deux idées infinité et non-existence, nous ne pouvons apercevoir pourquoi elles répugnent, c'est que nous ne comprenons point d'une manière parfaite ce qu'est l'infini. Ne cherchons pas ailleurs la cause des difficultés que l'on éprouve à démontrer l'existence de Dieu par l'idée de Dieu. Quoi qu'il en soit, il est certain que si l'être infini n'existait point, il serait impossible. L'impossible est ce qui ne peut être, or l'infini ne pourrait être s'il n'était, son existence ne lui pouvant venir d'un autre, puisque l'infini ne peut être produit; ni de lui-même, puisqu'il n'existerait pas. Il est vrai que nous imaginons l'infini dans son essence, abstraction faite de son existence ; mais, je le répète, s'il nous est permis de scinder ainsi l'infini, c'est que nous ne le comprenons que d'une manière imparfaite. Que si nous en avions l'intelligence, nous verrions l'opposition des termes infinité et non-existence, avec autant de clarté que celle de cercle et de triangle.

CHAPITRE VI

COMMENT L'IDÉE DE L'ÊTRE EST LA FORME DE L'ENTENDEMENT.

—

40. Lorsqu'on affirme que l'objet de l'entendement est l'être, faut-il entendre que l'idée d'être soit la forme générale de toutes les conceptions, ou seulement que toute conception de l'entendement est l'être; en d'autres termes, que la qualité d'objet est attribuée à l'être en tant qu'être, de telle sorte que les objets ne se puissent concevoir que sous cette forme, ou bien que la qualité d'être convient à tout ce que l'entendement conçoit? Dans le premier cas, la proposition est réduplicative[1]; elle équivaut à celle-ci : « L'entendement ne conçoit rien qui ne soit être. » Dans le second, elle serait formelle, elle équivaut à cette autre : « Tout ce que l'entendement conçoit est être. »

41. L'on ne peut dire que l'objet de l'entendement est l'être en tant qu'être, de telle sorte que l'idée de l'être soit la seule forme conçue par l'entendement, mais bien que cette forme est une condition essentielle à toute proposition.

42. Que l'idée de l'être ne soit point la forme

[1] Proposition réduplicative, celle qui contient une restriction. pour indiquer la manière dont le sujet est considéré.

unique conçue par l'entendement, cela est clair si l'on considère que cette idée, en soi, est absolument indéterminée, une, qu'elle n'exprime autre chose que l'idée de l'être, dans le sens le plus abstrait. Donc, si l'entendement ne percevait dans les objets autre chose que cette idée, il ne connaîtrait point leurs différences ; la perception s'arrêterait à ce qu'ils ont de commun, c'est-à-dire, l'être.

43. Prétendre que ces différences perçues ne sont que des manières d'être, des modifications de ce qui se trouve représenté dans l'idée générale, n'est-ce point convenir que l'être en soi n'est point la seule forme perçue, puisqu'une modification, une manière d'être ajoute quelque chose à l'idée d'être? Le triangle rectangle est une espèce de triangle; l'idée de ce triangle est une modification de l'idée générale; nul n'osera dire toutefois que l'idée de rectangle n'ajoute rien à celle de triangle, et qu'elles soient une même chose. Il en est ainsi par rapport à l'idée de l'être et à ses modifications.

44. Nous avons déjà vu (liv. IV, chap. XXI) que les idées indéterminées ne nous peuvent mener par elles seules à des connaissances positives : certes, nulle ne mérite mieux ce nom que l'idée d'être. Si notre entendement n'allait point au delà de cette idée, que serait la perception? un concept vague et sans aucune valeur.

45. Nous ne pourrions pas même arriver à la connaissance de la négation s'il nous fallait admettre que l'entendement ne conçoit nulle chose qu'en tant

qu'être; la condition indispensable de toute connaissance, le principe de contradiction, nous ferait défaut.

46. Ces raisons suffisent surabondamment pour mettre hors de doute ce que nous voulons établir; mais comme la question a des rapports intimes avec les questions les plus transcendantes de la logique et de la métaphysique, je vais les développer dans le chapitre suivant.

CHAPITRE VII

TOUTE SCIENCE REPOSE SUR LE FAIT DE L'EXISTENCE.

—

47. En affirmant de l'idée de l'être qu'elle n'est point l'unique forme perçue, mais qu'elle est la forme nécessaire de toute perception, je n'entends point que nous ne puissions percevoir autre chose que l'existence en acte; je veux dire seulement que l'existence entre au moins comme condition de toute perception. Je m'explique. Lorsque nous percevons simplement un objet, sans en rien affirmer, cet objet se présente comme une réalité. En effet, notre idée exprime quelque chose; et, hors de la réalité, il n'y a rien. La perception des rapports essentiels des êtres implique la condition de leur existence. Énoncer qu'en un même cercle ou en des cercles égaux, les arcs égaux sont sous-tendus par des cordes égales,

c'est supposer implicitement cette condition, « s'il existe un cercle. »

48. Comme cette manière d'expliquer la connaissance des rapports essentiels des êtres peut sembler étrange, je vais la présenter plus clairement. Lorsque j'affirme ou que je nie un rapport essentiel existant entre deux choses, ce n'est pas de mes idées mais des choses que j'affirme ou que je nie ce rapport. Exemple : « L'ellipse est une courbe. » L'affirmation porte-t-elle sur mon idée ou sur l'objet de mon idée? L'ellipse fait-elle partie de moi-même? Lorsque je songe à l'orbite de la terre, je ne tire pas de moi cette orbite. De quoi s'agit-il donc? de l'objet, non de l'idée; non de ce qui est en nous, mais de ce qui est hors de nous.

49. Plus encore; nous n'exprimons pas seulement que *nous voyons ainsi*, mais qu'il *est* ainsi. En affirmant que la circonférence est plus longue que le diamètre, je n'entends point dire, je le vois, mais cela est. Il s'en faut tellement qu'il soit question de mon idée qu'il ne me coûterait point d'affirmer que la chose serait, alors même que je n'existerais pas. Nous pouvons douter de la correspondance de l'idée avec l'objet; mais, dans ce cas, ce n'est point de la réalité, mais de l'apparence qu'il est question, et ici le langage est d'une exactitude admirable : nous ne disons point *cela est*, mais il me *semble*.

50. Nos affirmations et nos négations se rapportent aux objets. Or, je raisonne ainsi : ce qui n'existe pas est un pur néant; du néant on ne peut rien

affirmer, rien nier, puisqu'il n'a ni propriétés ni relations; négation pure de toutes choses. Donc impossible d'affirmer, de nier, de combiner, de comparer ou de percevoir en dehors de la condition de l'existence.

Je dis la condition : en effet, on connaît les propriétés, les rapports d'un grand nombre d'êtres qui n'existent point; mais tout ce que l'on peut concevoir de ces êtres implique cette condition : s'ils existaient.

51. De là il résulte que notre science repose toujours sur un *postulat;* et j'emprunte ce mot à la langue mathématique pour montrer que cette condition, les sciences exactes elles-mêmes la reconnaissent et la subissent. La plupart des démonstrations mathématiques commencent par un axiome. « Qu'on tire une ligne, etc. » « Prenez une quantité A plus grande que B, etc. » Ainsi les démonstrations rigoureuses des sciences exactes supposent l'existence.

52. Impossible, en dehors de cette supposition, de rien expliquer. C'est un fait de sens commun. Pour l'exposer dans tout son jour, nous allons mettre en scène un mathématicien complétement inexpert en métaphysique; il devra démontrer que, dans un triangle rectangle, le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés des deux côtés adjacents. Nous supposons que la démonstration se fait, non sur un tableau, mais de mémoire.

Démonstration : Abaissons une perpendiculaire de l'angle droit sur l'hypoténuse.

— Où faut-il l'abaisser?

— Cela est clair; dans le triangle dont nous parlons.

— Dans le triangle? Il n'existe pas...

— Mais de quoi s'agit-il?

— D'un triangle rectangle; et, de fait, il n'existe pas de triangle.

— Le triangle n'existe point, mais il peut exister. Il suffit d'une feuille de papier ou d'un tableau, etc.

— Ainsi vous parlez du triangle que nous pourrions composer...

— Assurément.

— Je comprends. Toutefois, dans le cas présent, il n'existe point.

— A la bonne heure; mais si nous l'avions tracé, ne pourrions-nous point abaisser la perpendiculaire?

— Nous le pourrions.

— C'est là ce que je veux dire.

— Vous disiez tout à l'heure, abaissons...

— Il est évident que, pour abaisser une ligne dans un triangle, il faut que le triangle existe; lorsque je dis : Abaissons une perpendiculaire, je suppose le triangle. Nul doute que ce triangle ne se puisse construire; voilà pourquoi je n'exprime point la supposition; elle est sous-entendue.

— Mais alors nous abaisserions la perpendiculaire dans ce triangle seulement, et vous parlez comme si l'on abaissait la perpendiculaire dans tous les triangles.

— Ce que nous ferions avec ce triangle, si nous

l'avions construit, nous le pourrions faire avec tous les autres.

— Avec tous les autres?

— Oui; ne concevez-vous point que dans tout triangle rectangle on peut abaisser une perpendiculaire de l'angle droit à l'hypoténuse?

— Dans la figure, oui; mais comme ce qui est en moi n'est point le triangle, car j'en imagine dont les côtés ont mille lieues de longueur, et mon cerveau...

— Il ne s'agit point de ce que vous avez dans le cerveau, mais des triangles en eux-mêmes...

— Ces triangles, ils n'existent pas; je n'en puis donc rien dire.

— Mais au moins peuvent-ils exister.

— Qui en doute?

— Cela admis, qu'ils soient petits ou grands, dans une position ou dans une autre, n'est-il pas vrai que l'on pourrait tirer une perpendiculaire du sommet de l'angle droit à l'hypoténuse?

— Cela est clair.

— Mais je ne veux pas dire autre chose : à savoir que, dans tout triangle rectangle, quel qu'il soit, on peut abaisser une perpendiculaire.

— Ainsi vous ne parlez point de ceux qui n'existent pas?...

— Je parle et de ceux qui n'existent pas et de ceux qui existent.

— Il est impossible de tirer une perpendiculaire dans un triangle qui n'existe pas : ce qui n'existe pas n'est rien. Mais ce qui n'existe pas peut exister; et je

vois clairement que, *supposé qu'il existe*, ce que j'affirme aura lieu. Ainsi je puis parler, et je parle et de ceux qui existent et de ceux qui n'existent point, sans nulle exception.

Le lecteur jugera si nous avons fait parler notre mathématicien en homme entièrement étranger aux questions métaphysiques ; il nous semble évident, quoi qu'il en soit, que tout mathématicien doit accepter ses réponses comme parfaitement satisfaisantes, comme les seules qui se puissent faire en pareil cas.

Or, ce dialogue nous semble expliquer ce que nous avons avancé : à savoir, que la science tout entière est fondée sur un *postulat*.

Pour démontrer les propriétés et les rapports des choses, le raisonnement doit partir de la supposition de leur existence.

CHAPITRE VIII

FONDEMENT DE LA POSSIBILITÉ PURE, ET CONDITION DE L'EXISTENCE.

—

53. La possibilité pure des choses, leurs propriétés et leurs rapports, ont leur fondement dans l'essence de Dieu, raison de tout ce qui est (Voy. liv. VI, depuis le chap. XXIII jusqu'au chap. XXVII.)

Ne semblerait-il pas que ce fondement doit suffire,

et qu'il n'est nul besoin de s'appuyer sur la condition de l'existence.

Si les essences sont représentées en Dieu, la science a pour objet l'essence divine ; partant cet argument : du rien on ne peut rien affirmer, ne conclut pas. La représentation supposée, l'objet de la science est une véritable réalité ; objet très-positif, alors même qu'elle fait abstraction de la réalité de la chose qu'elle considère.

Voyons comment se peut résoudre cette difficulté.

54. Les rapports nécessaires des choses, indépendamment de leur existence, doivent avoir une raison suffisante. Cette raison ne se peut trouver que dans l'être nécessaire. Donc la condition de l'existence présuppose la représentation de l'essence de l'être contingent dans l'être nécessaire ; donc la condition « s'il existe » ne se peut poser, si l'on ne présuppose le fondement de la possibilité.

55. De là deux questions : 1° Quel est le fondement de la possibilité intrinsèque des choses? 2° la possibilité admise, quelle condition implique-t-elle en tant qu'affirmée ou niée de l'objet possible? Le fondement de la possibilité, c'est Dieu : la condition, c'est l'existence des objets que l'on considère.

Les deux choses sont nécessaires pour qu'il y ait science ; que le fondement de la possibilité intrinsèque vienne à manquer, impossible de poser la condition de l'existence ; cette possibilité admise, si nous n'y ajoutons la condition de l'existence, la science est sans objet.

56. Observons qu'il ne s'agit point, dans la négation ou dans l'affirmation des rapports des êtres représentés en Dieu, de savoir ce que ces êtres sont en Dieu, mais ce qu'ils seraient en eux-mêmes, posé leur existence. En Dieu, ils sont Dieu, parce que tout ce qui est en Dieu est identique. Ainsi, à ne considérer les choses qu'en tant qu'elles sont en Dieu, nous aurions pour objet de nos études, non les choses, mais Dieu même. Exemple : Il est certain que les vérités géométriques ont en Dieu leur fondement, ou, si l'on veut, leur raison suffisante ; or, en géométrie, il s'agit de vérités réalisées ou possibles ; Dieu ne contient ni lignes, ni dimensions d'aucune espèce : l'objet de la géométrie proprement dite ne s'y trouve donc point. Les vérités géométriques ont en Dieu une valeur objective ou de représentation, non une valeur subjective. Il faudrait dire autrement que Dieu est étendu.

57. Ainsi il n'existe point de contradiction entre le passage cité et notre doctrine présente : placer en Dieu le fondement de toute possibilité n'exclut point la nécessité scientifique de la condition de l'existence.

58. Pour mettre ce fait hors de doute, je vais prouver qu'en Dieu la connaissance des vérités finies implique la vue de cette condition « si elles existent. »

« Les triangles à bases et à hauteurs égales sont égaux en surface, » Cette proposition est vraie pour la vérité infinie comme pour nous ; s'il n'en était

ainsi, elle ne serait point vraie en elle-même et nous serions dans une erreur invincible. Or, en Dieu, être éminemment simple, il n'y a point de figures, bien qu'il y ait perception de ces figures. Donc, en Dieu, la connaissance des choses finies se rapporte à leur existence en tant que possible, et, partant, elle implique la condition « si elles existent. »

La connaissance en Dieu ne se rapporte point à la représentation purement idéale, mais à la réalité de cette représentation actuelle ou possible. Lorsque Dieu connaît une vérité sur les êtres finis, cette vérité n'est pas seulement la représentation des vérités qu'il possède en lui-même, mais de ce que ces vérités seraient, posé leur réalisation extérieure ou leur existence.

59. On peut considérer un objet sous deux points de vue : dans l'ordre réel ou dans l'ordre idéal. L'ordre idéal est la représentation de cet objet dans un entendement, représentation qui n'a de valeur qu'en tant qu'elle se rapporte à la réalité actuelle ou possible. C'est ainsi seulement que l'idée est objective ; autrement elle serait un fait purement subjectif, duquel on ne pourrait affirmer ou nier que le subjectif pur. L'idée que nous avons du triangle est pour nous une occasion de connaissance et de combinaison en tant que son objet est réel ou possible ; ce que nous affirmons ou nions de cette idée, nous le rapportons à son objet. Que l'objet disparaisse, l'idée devient un fait purement subjectif, auquel, sans une contradiction flagrante, nous ne pourrons appliquer les propriétés de la figure triangulaire.

CHAPITRE IX

IDÉE DE LA NÉGATION.

60. On dit : L'entendement ne conçoit point le néant; proposition vraie dans ce sens que nous ne le concevons point comme quelque chose ; il y aurait contradiction. Le non-être n'est rien; toutefois, nous concevons le non-être. Le principe de contradiction, fondement de nos connaissances, « il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en un même temps, » repose sur cette perception.

61. On dira, peut-être, concevoir le néant, c'est ne concevoir pas; or je le nie; en effet, concevoir qu'une chose n'est point ou ne la point concevoir ne sauraient être une même chose. Le premier fait implique un jugement négatif, qui se peut exprimer par une position négative; le second est la simple absence de la perception. Le premier est objectif, le second subjectif. Durant le sommeil, nous ne percevons point les objets; dira-t-on que cette non-perception équivaut à percevoir que les choses ne sont point? On peut dire d'une pierre qu'elle ne perçoit point une autre pierre, mais non qu'elle perçoit le non-être d'une autre pierre.

62. La perception du non-être est un acte positif ; et l'on ne peut dire sans contradiction qu'elle soit

la perception même de l'être ; il suivrait qu'en percevant l'être nous percevrions sa négation, le non-être, *et vice versâ*, ce qui est absurde.

63. Il est vrai que nous percevons le non-être relativement à l'être. Un entendement percevant, sans aucune idée d'être, le non-être absolu, est chose incompréhensible ; mais cela ne prouve point que les deux idées ne soient pas distinctes et contradictoires.

64. Chose étrange ! l'idée de la négation se trouve non-seulement dans les principes fondamentaux de toute connaissance : « Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps ; » « telle chose est ou n'est point ; » mais elle entre dans presque toutes nos perceptions. Concevoir les êtres distinctement, c'est concevoir que l'un *n'est pas* l'autre ; toute proposition, même affirmative, implique la négation. Ainsi l'idée du non-être est comme l'idée de l'être, absolue et relative ; l'on peut dire également : « Le soleil *est* ; » « les diamètres d'un même cercle *sont* égaux ; « le phénix *n'est point* ; » « les diamètres d'une ellipse *ne sont point* égaux. »

65. Demandez à ceux qui soutiennent que toute idée est l'image de l'objet, quelle est l'image de l'idée du non-être. Nous avons déjà démontré qu'il ne faut point se représenter toutes les idées comme les types des choses ; souvent, en effet, il nous est impossible d'expliquer ces phénomènes internes que nous nommons idées, bien qu'ils nous aident eux-mêmes à connaître les objets et à nous en rendre compte.

66. L'objet de l'intelligence, dit-on pareillement, c'est l'être, ce qu'il ne faut point expliquer dans ce sens que l'entendement ne perçoive point le non-être; nous percevons le non-être en le coordonnant à l'être; mais par lui-même le néant ne saurait être origine de connaissance.

Remarquons toutefois une différence importante entre ces deux idées. L'idée de l'être peut s'étendre à toute chose; plus il y a d'être dans l'idée, plus notre conception *embrasse*. Que si l'on suppose un être sans aucune limite, ou, ce qui est la même chose, sans négation, on aura l'être infini. La perception du non-être, au contraire, manifeste dans les objets et leur limite et leurs rapports. Étendons le non-être; à mesure qu'il se rapproche de sa limite, c'est-à-dire du non-être pur, du néant absolu, l'entendement voit s'évanouir les objets de ses connaissances; les points de comparaison, les éléments de combinaison lui manquent, toute lumière s'éteint, l'intelligence expire.

67. Nous concevons le néant universel, absolu comme une condition momentanée; mais impossible de l'admettre en réalité; on le suppose, voilà tout. S'il était possible d'imaginer un instant durant lequel il n'eût rien existé, il n'existerait rien. Le néant absolu n'offre à l'intelligence aucun point de départ. Toute combinaison est impossible, absurde; l'air manque, l'esprit se sent défaillir dans le vide qu'il a fait.

68. L'idée de la négation est complétement stérile, à moins qu'elle ne se combine avec l'idée de

l'être; mais, ainsi combinée, elle possède une sorte de fécondité. Les idées de distinction, de limitation, de manière d'être impliquent une négation relative; nous ne concevons point d'êtres distincts sans concevoir que l'un n'est pas l'autre; d'êtres limités sans concevoir qu'il *leur manque*, c'est-à-dire, en un certain sens, qu'ils *ne sont* point; d'êtres déterminés sans concevoir quelque chose qui les fait tels et non autres qu'ils ne sont.

CHAPITRE X

IDENTITÉ, DISTINCTION; UNITÉ, MULTIPLICITÉ.

—

69. Voyons comment l'idée du non-être donne l'explication des idées d'identité et de distinction, d'unité et de multiplicité.

Concevons un être, sans le comparer à quelque chose qui ne soit point lui, en nous arrêtant uniquement à lui, et en dehors de toute idée de non-être; nous aurons les idées d'identité et d'unité, relativement à cet être; ou plutôt ces idées d'identité et d'unité ne seront autre chose que l'idée de l'être. Que si les idées d'identité et d'unité se peuvent ainsi expliquer par elles-mêmes, c'est qu'elles sont simples, ou qu'elles se confondent avec une idée simple dans laquelle il n'entre point de comparaison; la négation, lorsqu'elle s'y trouve, n'est pas remarquée, elle ne

devient point objet de réflexion. Ainsi, par exemple, la perception de tout être limité implique en quelque sorte l'idée du non-être ; mais nous pouvons faire abstraction de cette négation en considérant ce qu'*est* l'objet et laissant de côté ce qu'il *n'est pas*.

70. Je perçois un être et puis un *second;* l'un n'est pas l'autre ; de là l'idée de distinction et par conséquent celle de multiplicité. Donc, sans la perception d'un *non-être* relatif, combiné avec l'être, il n'y a ni distinction ni nombre ; mais cette perception suffit pour les donner.

71. Les idées d'identité et d'unité sont simples, celles de distinction et de nombre sont composées ; les premières ne comprennent point de négation ; les secondes impliquent un jugement négatif : « Ceci n'est point cela. » Si A nous paraît distinct de B, nous percevons invinciblement que A n'est point B ; il nous suffit de savoir que B n'est point A pour dire qu'ils sont distincts. Ces deux expressions : « A n'est point B, ou A et B sont distincts, » sont identiques.

72. Il suit de là que la perception de l'être se combine avec celle du non-être dès le début de notre intelligence. L'identité et la distinction, l'unité et le nombre, la comparaison, l'affirmation, la négation dérivent de cette perception. En dehors d'elle, impossible de penser. Sans la perception de la négation, nous n'aurions que la perception de l'être, c'est-à-dire l'intuition d'un objet identique, un, immuable ; nous concevons de la sorte l'intelligence divine, contemplant l'infinité de l'être dans l'essence infinie.

73. Dieu connaît-il les négations? Oui, car lorsqu'un être cesse d'exister, Dieu le sait; et cette vérité contient une négation. Dieu connaît la vérité de toute proposition négative, qu'elle exprime l'être substantif ou relatif; donc il connaît la négation. Et ce n'est point une imperfection en Dieu; il n'est rien d'imparfait à connaître la vérité. L'imperfection se trouve dans les objets qui, par là même qu'ils sont finis, contiennent une négation, l'être combiné avec le non-être. Si Dieu ne connaissait point la négation, c'est qu'elle serait impossible en soi, ce qui équivaut à l'impossibilité de l'existence du fini; or cela nous mène à la nécessité absolue et exclusive d'un être infini et unique.

CHAPITRE XI

ORIGINE DE L'IDÉE DE L'ÊTRE.

—

74. Si toute pensée suppose l'idée de l'être, cette idée préexiste à l'acte réflexe; elle n'a pu naître de la réflexion. Donc l'idée de l'être est une idée innée. Examinons cette question.

75. Que nous ne puissions penser sans l'idée de l'être, nous l'avons démontré dans les chapitres précédents; chacun peut en appeler à sa propre expérience; qu'il fasse, s'il le peut, une réflexion quelconque, laquelle n'implique point l'idée de l'être.

Nous avons déjà vu que cette idée entrait dans les premiers principes eux-mêmes ; or on ne peut creuser au delà des premiers principes.

76. Mais cette idée nous peut-elle venir des sensations? En soi la sensation ne nous présente que des objets déterminés, l'idée de l'être est indéterminée; la sensation est particulière, individuelle, l'idée de l'être est l'idée générale par excellence. La sensation nous apprend ce qu'elle est : simple affection de notre âme ; l'idée de l'être s'étend à toutes choses; notre esprit lui doit sa fécondité; elle entre dans toute réflexion ; seule, elle est l'objet d'une science. La sensation ne sort point d'elle-même; le tact reste indifférent à l'ouïe ; un même instant voit naître et mourir les sensations ; l'idée de l'être embrasse toutes choses ; les corps, les esprits, le réel, le possible, le temps, l'éternité, le fini, l'infini, tout est de son domaine.

Si nous tirons des sensations quelque fruit pour l'intelligence, c'est qu'elles deviennent objet de réflexion; or la réflexion est impossible sans l'idée de l'être.

77. Mais cette idée serait-elle le résultat de l'abstraction? Nous ne le croyons pas. Pour abstraire, il faut réfléchir ; or impossible de réfléchir si nous n'avons déjà l'idée de l'être; si l'idée de l'être est nécessaire à l'abstraction, comment relèverait-elle de l'abstraction?

78. A cet argument décisif, en apparence, on oppose un exposé très-simple de la manière dont

l'abstraction s'opère. Je vois le papier sur lequel j'écris : cette sensation comprend deux choses, étendue et blancheur. Si je n'ai en moi que la faculté de sentir, je ne vais pas plus loin; mais si mon esprit est doué d'une faculté autre que la faculté sensitive, d'une faculté qui me rende capable de réfléchir sur la sensation elle-même, je puis considérer que cette sensation a quelque chose de semblable à d'autres sensations dont j'ai le souvenir, c'est-à-dire je puis considérer l'existence et la blancheur en elles-mêmes, abstraction faite de la sensation actuelle et présente. Suit une réflexion nouvelle; ces sensations ont avec les autres des caractères communs, en tant, peut-être, qu'elles m'affectent toutes d'une certaine manière; voilà déjà l'idée de sensation en général. Plus encore; ces sensations ont quelque chose de commun avec tout ce qui est en moi, en tant qu'elles opèrent en moi certaines modifications; voilà l'idée d'une modification du *moi;* sensation, pensée ou volonté, il n'importe. Enfin, sans m'enquérir si ces choses sont en moi, si elles sont des modifications ou des substances, je les considère seulement en tant qu'elles sont quelque chose, et je me trouve en présence de l'idée d'être. Donc cette idée se peut former par abstraction.

L'explication qu'on vient de lire séduit par sa simplicité; toutefois, elle présente des difficultés graves.

79. Nous croyons former l'idée de l'être; et, dès les premiers essais, nous l'employons à notre insu.

Pour réfléchir sur la blancheur, sur l'étendue, il

faut supposer leur existence; il faut supposer qu'elles sont *une chose* semblable à d'autres sensations.

Lorsque je pense à ce qui m'affecte, je sais déjà que *je suis*, que ce qui m'affecte *est*, je parle de l'être ou du non-être, d'avoir ou de n'avoir pas *quelque chose* de commun; enfin, lorsque, sans m'enquérir si les modifications de mon esprit sont de telle ou telle nature, je les regarde comme *une chose*, comme *quelque chose*, comme *un être*, il est clair que je ne les pourrais considérer sous ce point de vue, s'il n'y avait en moi l'idée de *quelque chose*, en général, c'est-à-dire l'idée de l'être. Ici l'être est un attribut que j'applique; donc je connaissais déjà cet attribut. Dans une idée générale et indéterminée, laquelle préexistait dans mon entendement, j'embrasse l'idée particulière et spécifiée. Les opérations successives que j'ai faites au moyen de l'abstraction n'ont été qu'une décomposition de l'objet en diverses idées générales, jusqu'à l'idée par excellence, l'idée de l'être.

80. En présence de ces raisons, toutes très-fortes, il nous semble difficile de prendre parti pour l'une des deux opinions.

Quoi qu'il en soit, je vais exposer la mienne; elle se trouve déjà formulée en différents endroits de cet ouvrage. L'idée de l'être n'est point une idée innée, en ce sens qu'elle préexiste dans notre intelligence comme un type antérieur aux sensations et aux actes intellectuels (voir liv. IV, chap. xxx); mais je ne vois point d'inconvénient à ce qu'on lui donne ce nom si l'on ne veut signifier autre chose que la *faculté innée*

de percevoir les objets sous le rapport général d'être ou d'existence, aussitôt que l'entendement réfléchit sur ces objets.

Ainsi l'idée n'émane point des sensations; elle est un élément primordial de l'entendement pur. Elle ne relève point de l'abstraction ; l'abstraction ne fait que la séparer, que la dégager des autres idées, et cette idée y travaille elle-même. Ainsi, selon les divers états dans lesquels on la considère, elle peut préexister à la réflexion, ou bien elle est le fruit de la réflexion; elle préexiste à la réflexion en tant qu'elle est confusément unie aux autres idées; elle est le fruit de la réflexion, en tant que celle-ci l'a dégagée et mise dans son jour.

81. L'idée d'être n'offre à l'esprit ni objet réel ni objet possible; elle est non-seulement générale, mais indéterminée.

On ne conçoit point, en effet, un être existant ou possible qui ne soit autre chose qu'être, et dont on ne puisse affirmer aucune propriété. Dieu possède la plénitude de l'être; il est son propre être : il s'est nommé lui-même *celui qui est;* mais nous affirmons de lui qu'il est intelligent, qu'il est libre; nous affirmons des perfections qui ne sont point comprises dans l'idée générale et pure de l'être.

82. L'acte par lequel nous percevons l'être, l'existence, la réalité, est nécessaire à notre entendement, mais il ne se distingue point du reste de nos actes intellectuels; il est une condition *sine quâ non* de ces actes, jusqu'à ce que la réflexion vienne l'en sépa-

rer, en l'épurant et en le faisant objet de notre perception.

Toute perception implique une chose perçue ; il est donc évident que le rapport d'être se trouve compris dans toute perception. Mais la perception d'un objet ne donne pas tous les rapports qui entrent dans cet objet ; ainsi, bien que l'idée se trouve dans tout objet perçu, notre entendement ne perçoit cette idée d'une manière directe que si la réflexion la sépare de tout le reste.

83. J'arrête ma pensée sur un objet de couleur bleue ; il est évident que dans l'idée bleu entre l'idée couleur ; mais ces deux choses ne sont point réellement distinctes dans l'objet perçu ; il serait ridicule, en effet, de prétendre que dans un objet particulier de couleur bleue, autre chose est bleu, autre chose est couleur ; et cependant la réflexion peut distinguer entre ces deux idées ; je puis m'arrêter, je puis raisonner sur l'une sans songer à l'autre. Suit-il de là que l'idée de couleur en général soit antérieure à la représentation sensible ? Non, certainement ; mais que notre esprit est doué d'une force par laquelle il généralise ce qui s'offre à lui en particulier, par laquelle il décompose un objet simple en diverses idées, et sous divers aspects.

84. Notre entendement conçoit, en vertu d'une force qui lui est propre, l'unité dans la multiplicité et la multiplicité dans l'unité. Exemple : les idées générales en tant que nous réunissons en un seul concept ce qui est réellement multiple. Le prisme décompose

en un grand nombre de couleurs un seul rayon de lumière ; ainsi de notre esprit. Lorsque nous avons besoin de ramener la multiplicité à l'unité, la force intellectuelle agit en sens inverse ; au lieu de diviser elle réunit ; la variété disparaît ; le rayon lumineux se reforme dans sa pureté, dans sa simplicité primitive.

85. L'esprit humain acquiert le plus grand nombre de ses connaissances non par intuitions, mais par concepts. De là, le besoin de composer et de décomposer, d'envisager un objet simple sous des aspects divers et de réunir plusieurs objets sous une raison commune. Ne perdons point de vue que la force de généralisation et de division dont notre entendement est doué accuse sa faiblesse dans l'ordre intellectuel, et l'avertit d'être circonspect lorsqu'il s'agit de prononcer sur la nature intime des choses.

86. Il suit de là que les idées générales et surtout les idées générales indéterminées résultent de la réflexion exercée sur nos propres perceptions ; l'idée générale n'a, au-dessus de la perception particulière, que sa généralité même, laquelle est le résultat de l'élimination des qualités individuelles.

Il en est ainsi surtout de l'idée de l'être ; cette idée, nous l'avons déjà vu, entre comme condition nécessaire dans toutes nos perceptions ; de plus, elle est indispensable lorsqu'il s'agit, soit de composer, soit de décomposer.

Toute conception implique quelque *chose* ou un *être ;* voilà l'être substantif. Nous ne pouvons affirmer ou nier sans dire, *cela est* ou n'*est pas ;* voilà l'être

copulatif. Donc l'idée de l'être est moins une idée qu'une condition nécessaire à l'accomplissement des fonctions intellectuelles. Cette idée n'offre point de type déterminé ; condition de vie pour l'entendement. Sans l'idée de l'être, l'intelligence expire.

87. Mais cette condition de toutes nos pensées, nous la pouvons atteindre par la réflexion ; nous pouvons la dégager de tout ce qui n'est pas elle ; nous concevons alors cette raison générale d'*être*, de *chose*, raison comprise dans toute perception, mais qui ne nous était point apparue, que nous n'avions point distinguée avec assez de clarté.

CHAPITRE XII

DISTINCTION ENTRE L'ESSENCE ET L'EXISTENCE.

—

88. On a vivement disputé dans les écoles sur cette question : l'existence est-elle distincte de l'essence? Les esprits sérieux se sont efforcés d'établir sur cette distinction le caractère positif du fini, en attribuant à l'être infini seul une identité d'essence et d'existence.

89. Qu'il nous soit donné de distinguer entre l'essence et l'existence des choses, nul n'en peut douter. Je conçois un objet en tant que réalisé ; voilà l'existence. Je le conçois avec un certain caractère qui le constitue de telle ou telle espèce ; voilà l'essence.

L'idée d'existence représente la réalité pure ; l'idée de l'essence détermine et spécifie cette réalité. Mais les écoles ont été plus loin ; elles ont voulu transporter aux choses la distinction établie entre les idées ; cette opinion nous semble plus subtile que solide.

90. On nomme essence ce qui constitue une chose ce qu'elle est, en la distinguant de tout le reste ; l'existence est l'acte qui donne l'être à la substance, ou ce par quoi l'essence existe. De ces définitions il semble résulter que rien ne distingue l'essence de l'existence. Deux choses sont distinctes, lorsque l'une n'est point l'autre ; qu'on nous dise ce que serait l'essence abstraction faite de l'existence.

Nous concevons l'existence de l'homme indépendamment de son essence, j'en conviens ; mais il s'agit de savoir non si nous distinguons entre l'idée de l'homme et l'existence de l'homme, mais s'il y a une distinction réelle entre l'essence personnelle de l'homme et son existence personnelle.

91. Les essences de toutes choses se trouvent en Dieu ; c'est ainsi que l'on peut dire qu'elles se distinguent de l'existence finie ; mais n'est-ce pas se tenir à côté de la question? Les choses qui existent en Dieu ne sont point distinctes de Dieu ; elles sont représentées dans l'intelligence infinie, laquelle, avec toutes ses représentations, est l'essence infinie elle-même. Donc comparer l'existence finie des choses avec leur essence, en tant qu'elle se trouve en Dieu, c'est chercher le rapport de cette existence non avec les essences particulières, mais avec les représenta-

tions de l'entendement divin. Qui ne voit que la question est changée?

92. Mais, dira-t-on, si l'existence et l'essence sont une même chose dans les êtres, il suit que l'existence est l'essence de ces êtres. Rien de plus essentiel que l'essence elle-même. Donc les êtres finis existent nécessairement, tout ce qui appartient à l'essence étant nécessaire. Les rayons d'un cercle sont égaux entre eux parce que l'égalité est de l'essence du cercle ; de même, si l'existence appartient à l'essence des choses, celles-ci ne peuvent point ne pas être ; leur non-existence serait une véritable contradiction.

Toute la difficulté tient à l'ambiguïté du mot *essence ;* à ce que l'on allie inexactement ces deux idées : essentiel et nécessaire. Il y a nécessité dans le rapport des propriétés essentielles, parce qu'en détruisant ce rapport on tombe dans une contradiction. Si les rayons du cercle sont égaux, c'est que l'idée égalité est de l'essence même du cercle. Point de contradiction si vous ne comparez entre elles des propriétés essentielles ; or lorsqu'il s'agit de l'essence et de l'existence, la comparaison ne se fait pas d'une chose avec une autre, mais d'une chose avec elle-même ; la distinction introduite ne se rapporte point à deux objets, mais à un même objet, considéré sous deux aspects ou en deux états différents, à savoir : dans l'ordre idéal et dans l'ordre réel.

Que si nous considérons l'essence abstraction faite de l'existence, l'objet est l'ensemble des propriétés qui constituent l'être de telle ou telle nature ; il n'importe

que ces propriétés soient ou ne soient point ; il s'agit seulement de ce qu'elles seraient, posé leur existence. Dans tout ce que nous affirmons ou nions de ces propriétés, la condition de l'existence se trouve comprise d'une manière expresse ou tacite ; mais dès qu'il s'agit de l'essence, en tant qu'elle est de l'essence réalisée, ce ne sont plus les propriétés mais la chose que nous comparons avec elle-même. Dans ce cas, la non-existence n'implique point contradiction ; en effet, l'existence disparaissant, l'essence aura le même sort, et par conséquent tout ce qu'elle contient. Une fois posé que l'essence implique l'existence, il y aurait contradiction à prétendre que la première se peut conserver indépendamment de la seconde ; mais il n'est point question de cela dans la supposition présente. Tant que le cercle existe, l'égalité des rayons existe ; on ne prétend point que les rayons puissent être inégaux, le cercle restant cercle : mais le cercle cessant d'être, rien ne répugne à ce que les rayons soient inégaux. L'essence est la même chose que l'existence ; tant qu'il y aura essence, il y aura existence ; si l'essence s'évanouit, l'existence doit disparaître. Où donc est la contradiction ? Vivre est l'essence de l'homme ; toutefois l'homme meurt. On dira : l'homme est détruit, c'est pourquoi il n'y a point contradiction ; mais l'essence cesse d'être lorsqu'elle est détruite ; donc point de contradiction à ce que l'existence qui lui est identifiée cesse d'être.

93. Selon les scolastiques : Un être identique dans son essence et dans son existence serait infini, ab-

solu, immuable, car l'existence étant le dernier degré d'être ou d'acte, cet être ne pourrait rien acquérir. La difficulté roule sur une erreur de mots. Qu'entend-on par *le dernier* degré d'être ou d'acte? Prétendre que rien ne se peut ajouter à l'essence identifiée avec l'existence, c'est tomber dans une pétition de principe, car on affirme ce qu'il s'agit de prouver. Entend-on que l'existence posée, il ne manque rien pour que les choses qu'elle constitue soient réellement existantes; vérité indubitable, mais qui ne prouve rien en faveur de ce que l'on voulait démontrer.

94. Il semblerait donc que la distinction établie entre les concepts, essence et existence, n'a point de réalité correspondante. L'essence ne se distingue point de l'existence; et toutefois, la première est finie, la seconde contingente. En Dieu, l'existence s'identifie avec l'essence, mais de telle sorte que la non-existence implique contradiction et que l'essence est infinie.

CHAPITRE XIII

OPINION DE KANT SUR LA RÉALITÉ ET LA NÉGATION.

95. Kant place dans ses catégories la réalité et la négation, ou, si l'on veut, l'existence et la non-existence, et il les définit ainsi : « La réalité dans un concept pur est ce qui correspond, en général, à une sensation quelconque; je veux dire cette chose dont le concept

désigne un être en soi, dans le temps; la négation, cette chose dont le concept représente, dans le temps, un non-être. L'opposition est tout entière ici dans la différence du temps lui-même, en tant que plein ou vide. Or le temps n'étant autre chose que la forme de l'intuition, c'est-à-dire la forme des objets en tant que phénomènes, ce qui dans ces phénomènes correspond à la sensation est la matière transcendantale de tous les objets comme choses, comme réalités essentielles. Toute sensation a un degré ou une intensité par laquelle elle peut remplir plus ou moins le même temps, à savoir le sens intime de la représentation d'un objet jusqu'à ce que cet objet se réduise au non-être = 0 = négation. » Ce passage renferme une erreur fondamentale, erreur qui tendrait à détruire toute intelligence. De plus il sera facile de prouver que l'auteur tombe en une confusion étrange dans l'application de l'idée du temps.

96. D'après le philosophe allemand, l'esprit n'entre en rapport avec la réalité que par la sensation; donc l'idée d'être n'est que l'idée des phénomènes sensibles en général; donc cette idée ne saurait s'appliquer à ce qui ne relève point des sens; donc le principe de contradiction ne franchit point la sphère de la sensibilité; donc nous ne connaissons rien ni ne pouvons rien connaître en dehors de l'ordre sensible. Voilà les conséquences; étudions le principe.

97. Si l'idée réalité n'était autre que l'idée de ce qui tombe sous les sens, en général, nous ne l'appliquerions jamais à des objets d'un autre ordre. Or

l'expérience nous apprend qu'il n'en est point ainsi; il s'agit sans cesse, en effet, de la possibilité ou même de l'existence d'êtres qui ne relèvent point des sens; et jusque dans les phénomènes de notre âme, nous distinguons ceux qui appartiennent à la sensibilité et ceux qui correspondent à l'ordre intellectuel pur : donc, pour nous, l'idée d'être exprime un concept général, qui n'est point circonscrit à l'ordre sensible.

98. Illusions vaines, mots vides et sans valeur, s'écrie le philosophe de Kœnigsberg. Nous pouvons répondre :

1° Il ne s'agit point de savoir si les applications qui sont faites de l'idée d'être ou de réalité, en dehors de l'ordre sensible, sont ou ne sont point fondées; nous demandons seulement ce qu'est la chose représentée par cette idée : illusion ou réalité, il n'importe. Kant, définissant la réalité, la place parmi ses catégories; il la considère comme l'un des concepts purs de l'entendement. Pour être exacte, la définition devrait comprendre le concept pur dans toute son étendue : or j'ai démontré que le concept franchit la sphère de la sensibilité; donc la définition de Kant est inadmissible. Dire que les concepts sont sans application au delà de l'ordre sensible, c'est une erreur. Mais le philosophe va plus loin; il attaque le concept lui-même, non-seulement dans ses applications, mais dans sa nature : ce concept cesse d'être, si on le limite à la sphère de la sensibilité.

2° Le principe de contradiction, lequel s'étend aux objets sensibles comme à ceux qui ne le sont

point, repose sur l'idée d'être. De la doctrine de Kant, il suit que ce principe équivaut à la proposition suivante : « Il est impossible qu'un phénomène de l'ordre sensible apparaisse et reste caché en même temps. » Ni la philosophie, ni le sens commun ne donnèrent jamais au principe de contradiction une signification de ce genre. Lorsqu'on affirme l'impossibilité qu'une chose soit ou ne soit pas simultanément, la proposition est générale, et l'on ne s'enquiert point si elle s'applique ou non à l'ordre sensible. Dans le cas contraire il faudrait dire : Ce qui ne tombe point sous les sens est impossible ; ou bien, le principe de contradiction ne se peut appliquer à cet ordre d'êtres, supposé qu'ils existent : or Kant lui-même ne va pas si loin. Qui ne voit en effet l'absurdité de ce doute ; l'admettre même pour un instant, c'est ruiner toute intelligence. Si nous limitons la généralité du principe de contradiction, l'impossibilité n'est pas absolue : le principe pouvant faillir en certains cas, rien ne nous assure qu'il ne peut faillir toujours.

3° Kant admet une distinction entre les phénomènes de la sensibilité et les concepts intellectuels purs ; donc, même pour ce philosophe, la réalité s'étend par delà l'ordre sensible. Les concepts intellectuels purs sont une réalité; ils sont quelque chose, au moins comme phénomènes subjectifs de notre esprit ; toutefois ils échappent aux sens, de l'aveu de Kant : donc le philosophe tombe dans une contradiction lorsqu'il limite à l'ordre sensible le domaine de la réalité.

99. La réalité et la négation, dit-il, remplissent ou

laissent vide le temps, forme primitive de nos intuitions, sorte de fond dans lequel l'âme voit tous les objets, y compris ses opérations et ses actes. Ainsi, l'idée du temps précède les idées de réalité et de négation, ces deux dernières ne se pouvant concevoir que par rapport au temps.

Conçoit-on cette forme, ou ce que l'on voudra, à laquelle se doivent rapporter les idées de négation et de réalité lorsqu'en dehors de cette dernière rien ne se peut concevoir? Kant, si scrupuleux dans l'analyse des éléments de notre esprit, si dédaigneux envers les métaphysiciens qui l'ont précédé, n'aurait-il pas dû nous expliquer la nature de cette forme dans laquelle nous voyons la réalité, bien qu'elle ne se trouve point dans l'idée de réalité? Si cette forme n'est point une réalité, comment concevoir que, tour à tour vide et remplie, elle présente à notre esprit les idées de réalité ou de négation? Kant n'est pas moins inexact lorsqu'il détermine les rapports de l'idée du temps et de l'être. Je le prouverai plus tard.

CHAPITRE XIV

RÉSUMÉ ET CONSÉQUENCE DE LA DOCTRINE DE L'ÊTRE.

—

100. Nous allons résumer la doctrine exposée dans les chapitres précédents, afin de l'embrasser d'un coup d'œil et dans son ensemble.

L'idée de l'être est si féconde en résultats, qu'il convient de l'envisager sous tous ses aspects.

101. Nous avons l'idée d'être en général ; c'est un fait attesté par la raison et le sens intime.

102. Cette idée est simple ; nous ne pouvons la décomposer ; elle exprime une raison générale des choses : la mêler avec des idées particulières, c'est en quelque sorte la dénaturer. Elle n'est point intuitive, mais indéterminée, jusque-là que par elle seule elle ne nous saurait donner l'idée d'un être réel ou même possible. Non-seulement nous concevons les êtres en tant qu'ils *sont*, mais en tant qu'ils sont *quelque chose*, et cette chose est leur attribut : l'être infini lui-même est autre chose qu'être ; il est intelligent et libre, possédant absolument, formellement, en lui toutes les perfections.

103. L'idée de l'être peut exprimer ou la simple existence, ou le rapport d'un attribut avec son sujet ; elle est substantive et copulative. Exemple : « Le soleil *est ;* le soleil *est lumineux*. » Dans la première proposition l'être est substantif, il exprime l'existence ; dans la seconde il est copulatif, il exprime le rapport de l'attribut avec le sujet.

104. Les idées d'identité et de différence tirent leur origine des idées d'être et de non-être ; c'est ainsi que l'idée de l'être copulatif qui affirme l'identité d'un attribut avec un sujet émane en quelque sorte de l'idée de l'être substantif.

105. L'être, objet principal de l'entendement, n'est point le possible en tant que possible ; nous ne con-

cevons la possibilité que par rapport à l'actualité. La possibilité naît de l'actualité, mais non celle-ci de la première. Impossible de concevoir la possibilité pure, c'est-à-dire la possibilité sans existence, si nous ne concevions des êtres finis dont l'idée n'implique point une nécessité d'être, et que nous voyons à chaque instant se produire et s'évanouir.

106. L'entendement perçoit l'être, condition indispensable de toutes ses perceptions ; mais l'idée de l'être n'est point la seule qu'il perçoive : il connaît divers modes d'être, lesquels, par cela même qu'ils sont des *modes*, ajoutent quelque chose à l'idée générale et absolue de l'existence.

107. Lorsqu'il s'agit de l'essence des choses, abstraction faite de leur réalité, nos connaissances impliquent toujours cette condition : si ces choses existent. Du possible pur, en tant qu'il n'existe pas, nous n'avons qu'une science conditionnelle. Pour établir la possibilité pure avec des rapports nécessaires, sous la condition de l'existence, il faut recourir à l'être nécessaire, source de toute vérité.

108. Les essences des choses, abstraction faite de leur réalité, ne sauraient être objet ni d'affirmation ni de négation ; elles ne sont rien si nous ne supposons un être nécessaire, lequel contient la raison de leurs rapports et de la possibilité de leur existence.

109. La vérité pure, abstraction faite de tout entendement, de tout être non-seulement créé, mais incréé, est une illusion ou plutôt une absurdité. Comment tirer la vérité de ce qui n'est pas?

La vérité ne peut être *athée* : ôtez Dieu, plus de vérité.

110. Non-seulement nous connaissons l'être, mais le non-être ; nous avons idée de la négation. La négation a toujours rapport à un être. Le néant absolu ne tombe pas sous l'intelligence. L'idée de la négation a sa fécondité propre : combinée avec l'idée de l'être, elle constitue le principe de contradiction, elle engendre les idées de distinction et de multiplicité, elle rend possibles les jugements négatifs.

111. L'idée de l'être ne nous est point donnée par les sensations ; toutefois elle n'est pas innée, dans ce sens qu'elle préexiste dans notre entendement à toute perception. Que si par le mot inné l'on entend une condition *sine quâ non* de tous nos actes intellectuels, c'est-à-dire de l'exercice de nos facultés innées, nul inconvénient à la nommer ainsi. L'idée de l'être est comprise dans toute perception intellectuelle, mais elle ne se présente clairement et d'une manière distincte à notre intelligence qu'au moment où, par réflexion, nous la dégageons des idées particulières qui l'accompagnent.

112. L'essence ne se distingue point de l'existence, même dans les êtres finis ; pure distinction d'idées, à laquelle rien ne correspond dans la réalité.

113. L'identité de l'essence et de l'existence n'entraîne point la nécessité des choses finies. On se trompe sur le sens des mots : l'opinion que nous avons combattue n'a d'autre fondement qu'une erreur.

114. Kant limite l'idée de la réalité et de la négation à l'ordre purement sensible; c'est ruiner toute intelligence et le principe de contradiction lui-même. Cette doctrine du philosophe allemand est en opposition avec ce qu'il enseigne sur les concepts intellectuels purs, distincts des représentations sensibles. Rapportant les idées de réalité et de négation à l'idée du temps, comme forme primitive du sens intime, il laisse hors de l'idée de réalité ce qui lui appartient; il présente l'idée de temps sous un point de vue complétement erroné.

115. La représentation sensible a pour base l'intuition primitive de l'étendue; les facultés perceptives de l'entendement pur ont pour base l'idée de l'être. L'étendue s'offre à la sensibilité comme limitable; la possibilité de la figure résulte de la possibilité de la limite, d'où sort la science géométrique tout entière; de la même manière l'idée de non-être se combine avec l'idée de l'être et féconde, en quelque sorte, les sciences métaphysiques.

116. Le parallélisme des deux idées, étendue et être, n'est point de telle nature que la première soit indépendante de la seconde. L'idée d'étendue est stérile pour la science, à moins qu'on ne la combine avec les idées générales d'être et de non-être. On le pourrait prouver de plusieurs manières ; il suffit de rappeler que la géométrie invoque à tout instant le principe de contradiction; or ce principe repose sur l'idée de l'être et du non-être. (V. l. IV, chap. v.)

117. Des idées d'être et de non-être, combinées

avec les idées intuitives, naissent toutes nos connaissances. Nous aurons occasion de faire observer cette admirable fécondité d'une idée qui, par elle seule, incapable de rien produire de positif, illumine pour ainsi dire le monde intellectuel tout entier lorsqu'elle est unie ou combinée avec des idées d'un autre ordre. C'est ainsi qu'on a pu la nommer l'objet de l'intelligence.

FIN DU LIVRE CINQUIÈME.

LIVRE SIXIÈME

UNITÉ ET NOMBRE.

CHAPITRE Ier

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES SUR L'IDÉE UNITÉ.

1. Avant d'analyser l'idée du nombre, commençons par son élément le plus simple, l'unité. Le nombre est un ensemble d'unités ; si nous ne savions ce qu'est l'unité, comment saurions-nous ce qu'est le nombre?

2. Qu'est-ce que l'unité? Quand peut-on dire d'un objet qu'il est un? L'unité nous est connue, puisque nous lui devons nos connaissances arithmétiques; nous savons tous quand une chose est une, nul ne se trompe sur la valeur du mot; point de différence entre l'ignorant et le savant. Le mot *un*, dans notre langue, a le même sens pour tous ceux qui l'entendent. Il en est ainsi chez tous les peuples, sauf la différence de la langue. Le chiffre un, qui correspond à cette idée et qui l'exprime d'une manière générale, étant trouvé, tous les hommes l'ont compris et l'ont appliqué de la même manière.

3. L'idée de l'unité est donc le patrimoine commun du genre humain. Elle ne se lie point à tel ou tel objet, à tel ou tel acte de l'esprit; elle s'étend à tout de la même manière. On dit des composés, des objets multiples qu'ils sont un parce qu'ils participent de l'idée générale. Le point indivisible est un. La ligne qui se compose de points est une, parce que ces points forment un enchaînement, parce qu'ils forment *un* objet, lequel produit en nous *une* impression soumise à *un* acte de notre esprit.

4. L'idée d'unité n'est point une sensation particulière, elle s'applique à toutes les sensations. Elle n'est point la sensation en général; elle convient à ce qui n'est point sensation. La sensation de couleur est une; mais la conscience du *moi* qui n'est point sensation, est pareillement une. L'étendue de ce rectangle est une; un est le rapport d'égalité de ses angles, rapport qui n'est point sensation.

5. L'idée de l'unité préside aux premiers développements de notre intelligence. Nous la trouvons partout; plus difficile à définir qu'à comprendre, parce qu'elle est simple, et que, ne pouvant être décomposée, elle échappe au langage. Faut-il donc renoncer à toute explication de l'idée de l'unité? je ne le pense point; mais cette explication ne saurait être que l'analyse du fait en tant qu'il est saisi dans les objets, et du phénomène en tant qu'il se présente à notre intelligence.

CHAPITRE II

CE QU'EST L'UNITÉ.

—

6. Tout être est un, disent les scolastiques; et toute unité est être. L'unité est un attribut commun à tout ce qui est, attribut qui ne se distingue pas du sujet. L'unité et l'être ne se distinguent point l'un de l'autre; l'idée d'unité, par elle seule, n'offre ni réalité ni possibilité. Que serait l'unité, uniquement unité? l'idée unité est comprise dans l'idée de l'être, aspect ou rapport sous lequel l'être s'offre à l'entendement.

7. Mais le concept d'unité sous lequel les êtres s'offrent à nous, qu'est-il? On dit d'un objet qu'il est un lorsque le concept qui le présente n'offre point de distinction; ce concept est un indistinct lorsque la perception du *non-être* relatif ne se combine point, dans l'objet, avec l'idée de l'*être*. Partout où il y a simple perception il y a unité. Je perçois l'objet B; quel qu'il soit, B est un pour moi, à moins que je ne le perçoive composé de *c d*, distincts l'*un* de l'autre. Que si dans l'objet B je perçois la distinction entre *c* et *d*, l'unité disparaît.

L'unité reparaît si, connaissant l'objet en tant que composé, je fais abstraction de cette connaissance et m'arrête au résultat, à l'ensemble B.

8. De là deux espèces d'unités : réelle et factice. Réelle, lorsqu'il n'existe dans l'objet pas même une distinction apparente; factice, lorsqu'il y a distinction dans les composés; ces composés comprenant des éléments divers, lesquels s'offrent à l'entendement comme subordonnés à une unité d'ordre, abstraction faite de la distinction réelle qu'elles contiennent.

9. Dans les écoles on définissait quelquefois l'unité, *ens indivisum in se,* et *divisum ab aliis*. Définition exacte quant à la première partie, si par *indivisum* ce n'est point *non separatum,* mais seulement *non distinctum* que l'on entend. La seconde partie me semble au moins un pléonasme. On ne pourrait dire d'un être un qu'il est séparé des autres êtres : *divisum ab aliis*. Il serait seul. Donc cette partie de la définition est une redondance.

10. On dira que l'être un est séparé des autres êtres réels ou possibles, et que dans la supposition d'un être unique, il pourrait y avoir au moins possibilité pour d'autres existences; mais la difficulté reste. L'être unique serait un *réellement;* les autres ne seraient que *possibles;* entre deux extrêmes point de division réelle, si l'un des deux termes n'est que possible; donc la séparation, *divisio ab aliis*, n'entre pas comme élément constituant dans l'idée d'unité, car cette idée est réelle, alors même que la séparation en question n'est que possible.

11. Dans le sens ordinaire, le mot unité est opposé à distinction; ce qui n'est pas distinct est un. Que l'être un ne soit point conçu comme multiple, il n'y

aura point distinction; et cela se peut indépendamment de la comparaison que l'on fait de cet être aux autres. Les mots *autres, le reste,* supposent des unités, des individualités. L'idée unité a la priorité sur l'idée distinction. On ne considère les êtres comme distincts qu'après les avoir considérés comme unités.

12. Ainsi cette formule *ens indivisum in se* me semble définir comme il convient l'être un, l'être indivis. L'unité participe de l'individualité; que si unité signifie *non distinction,* l'unité est réelle; *non séparation, union,* l'unité est factice. Les molécules inétendues dont quelques physiciens supposent que la matière est composée sont réellement *unes;* elles n'admettent point de distinction. Les corps sont *un* d'une manière factice, parce que les parties qui les composent sont réellement distinctes, bien que réunies.

13. Difficulté : l'être indivis en soi et non séparé des autres serait-il un? Il suivrait de la négative que nous avons censuré sans motif la définition des scolastiques, la seconde propriété désignée dans cette définition étant indispensable à l'unité. Je réponds : l'être qui n'enfermerait aucune distinction, et qui ne se distinguerait point des autres, serait *un;* car il serait seul, le mot *autres* ne se pouvant appliquer puisqu'il n'y aurait point de distinction. Resterait alors une seule unité, l'unité du panthéisme, le *grand tout,* l'absolu, dans lequel toutes choses seraient identifiées.

14. Nous avons dit : l'unité qui se confond avec

l'être n'est point la même que l'unité qui donne naissance au nombre. En effet, la première unité exprime seulement absence de distinction; la seconde, la propriété d'engendrer le nombre. On n'en peut conclure toutefois que l'unité identifiée avec l'être se distingue de l'unité qui engendre le nombre. Tous les êtres, uns en eux-mêmes, mais distincts les uns des autres, quels qu'ils soient, peuvent être conçus sous l'idée de nombre. Le mystère auguste de la Trinité comprend le nombre *trois*, et nous disons en toute vérité qu'en Dieu il y a *trois* personnes.

CHAPITRE III

UNITÉ ET SIMPLICITÉ.

—

16. Unité réelle et simplicité sont identiques. Le *un* n'est pas distinct en soi, il ne comprend point des parties dont on puisse dire : Celle-ci n'est point celle-là; le simple est le contraire du composé. Le composé est un ensemble d'êtres dont l'un *n'est pas* l'autre.

17. Cette simplicité, nous ne la trouvons en aucun des objets soumis à notre intuition, excepté dans les actes de notre âme. Ainsi, bien que le raisonnement nous enseigne qu'il existe des substances réellement unes ou simples, nous ne les voyons point en elles-mêmes.

Ce qui est étendu est essentiellement composé de

parties; d'où il suit que les corps, en tant qu'ils tombent sous nos sens, ne sont ni uns ni simples. Mais comme le composé doit se résoudre dans le simple, et que nous ne pouvons procéder jusqu'à l'infini, il suit que l'univers corporel lui-même est un ensemble, une réunion de substances, lesquelles ne se peuvent décomposer et par conséquent sont unes et simples, qu'on les nomme points inétendus, monades, ou comme on voudra.

18. Sous ce point de vue on peut dire que les substances sont réellement simples; que les composés sont des agrégations de substances formant une tierce substance, en vertu d'une loi qui les relie et leur donne cette unité que nous avons nommée factice.

19. Ainsi l'analyse transcendantale elle-même confond ceux qui refusent à la substance pensante la simplicité; la simplicité, on vient de le voir, préexiste à la composition, de telle sorte que celle-ci ne se peut comprendre si l'on ne suppose celle-là. La simplicité est une loi nécessaire de tout être : il faudrait dire de l'être composé qu'il est un ensemble d'êtres et non un être.

20. J'ai dit que les substances simples ne tombaient point sous notre intuition, laquelle ne perçoit d'objets simples que les actes de notre âme. En effet, le principal moyen d'intuition est la sensibilité; or les représentations qui relèvent des sens ont pour base l'étendue. Quant aux actes de notre âme, qui deviennent objet d'intuition dans le sens intime, hul doute

qu'ils ne soient parfaitement simples. Décomposez, s'il se peut, une perception, un jugement, un raisonnement, un acte de volonté.

21. Il est des perceptions qui demandent certains actes préparatoires; le jugement, le raisonnement: mais ces opérations sont tellement simples qu'il est impossible de les scinder. La même simplicité se fait voir dans les actes de la volonté, volonté pure, intellectuelle ou sensible. Comment diviser ces actes : *Je veux, je ne veux pas; j'aime, je hais; je souffre, je jouis?*

22. Ne confondons point la multiplicité des actes avec les actes; les actes sont multiples, c'est-à-dire répétés, mais simples en eux-mêmes. Les pensées, les impressions, les affections de toute espèce se succèdent dans notre esprit comme un flux et reflux; phénomènes distincts, car ils se produisent en des temps divers et ils sont indépendants les uns des autres; il en est même de contradictoires et d'incompatibles; toutefois nul de ces phénomènes ne se peut décomposer, on n'y saurait distinguer des parties; partant ils sont simples.

23. Donc l'unité vraie ne se trouve que dans la simplicité; hors de là, point d'unité réelle, mais unité factice. S'il n'y a point séparation, il y a au moins distinction entre les parties d'un composé.

24. D'où il suit que dans la définition de l'être un, au lieu de *indivisum*, c'est peut-être *indistinctum* qu'il faudrait dire; en effet, la distinction exclut l'unité d'identité, la division n'exclut que l'union.

A l'unité factice l'indivisibilité suffit; mais l'unité réelle exige absence de distinction. Quelque étroitement unies que soient deux choses, si l'une n'est pas l'autre, elles sont distinctes; dans la rigueur métaphysique, on ne peut dire qu'elles soient une seule chose.

25. Observons qu'il s'agit ici, non de réformer la langue, mais de fixer les idées. Dans le langage ordinaire, on applique en un sens moins rigoureux l'idée d'unité, et loin de m'élever contre cet usage, je reconnais qu'il est fondé sur la raison. Des éléments divers venant à s'unir forment un ensemble, lequel est un, en tant que soumis à une loi d'agrégation; si l'on ne pouvait appliquer le mot un que dans le sens métaphysique, il faudrait refuser l'unité à la plupart des objets. J'ai dit que les substances simples ne tombaient point sous l'intuition immédiate et que les ensembles nous étaient connus, non les éléments dont ils sont composés. A n'attribuer l'unité qu'aux éléments simples, le domaine des sciences se rétrécit outre mesure; le langage s'appauvrit, la littérature, les beaux-arts se voient dépouiller de leur plus beau caractère, l'unité.

CHAPITRE IV

NOTRE ESPRIT TEND A L'UNITÉ ; POURQUOI.

26. Notre attention est constamment sollicitée par les objets sensibles, objets multiples et divers. Comment notre esprit peut-il acquérir l'idée de l'unité? Nous cherchons l'unité dans les sciences, dans la littérature, dans les arts, en toute chose ; et cela, en vertu d'un irrésistible instinct, à l'encontre de la multiplicité que nous trouvons partout, qui se montre dans tous les objets de nos perceptions.

27. Si je ne me trompe, cette tendance a une double origine : objective et subjective. L'une est le caractère même de l'unité dans laquelle l'objet de l'entendement est compris; l'autre est l'unité même du sujet intelligent, unité que le sujet reconnaît et perçoit au dedans de lui-même. Nous allons développer notre idée.

28. L'unité est l'être : tout être est un ; à proprement parler, l'être ne se trouve que dans l'unité. Prenons un objet composé : nous y voyons deux choses : les éléments simples dont il se compose et la réunion de ces éléments. L'être, proprement dit, n'est point dans l'union, mais dans les éléments unis. L'union est un simple rapport, rapport impossible sans les éléments qui se doivent unir. Au contraire,

ces éléments en eux-mêmes, abstraction faite de leur union, sont de véritables êtres, lesquels existaient avant et peuvent exister après leur union. On définit un corps organisé : un ensemble de molécules unies en vertu de la loi qui préside à l'organisation. Les parties existaient antérieurement à l'organisation; elles doivent survivre à l'organisation. Donc l'être est surtout dans les éléments ; l'organisation n'est qu'un rapport des éléments entre eux.

29. L'organisation suppose un principe qui la domine en assujettissant ses fonctions à des lois déterminées. Ainsi le rapport que les éléments ont entre eux est soumis lui-même à l'unité; unité de fin et du principe qui le dirige et le règle.

30. L'unité doit présider à toute union d'objets distincts, ou cette union ne se peut comprendre. Dans les objets soumis à notre expérience, l'union est de trois sortes : juxtaposition dans l'espace ; coexistence dans le temps ; association dans l'exercice de l'activité. A la première espèce se rapporte l'union des éléments qui constituent l'étendue ; à la seconde, les objets qui appartiennent à un même temps ; à la troisième, enfin, ceux qui réunissent leurs forces pour une même fin.

31. L'union, dont le principe est la continuité des éléments dans l'espace, n'a de valeur, aux yeux de la science, qu'en tant qu'il existe un être intelligent, lequel perçoit les formes qui résultent de cette continuité en réduisant ces formes à l'unité, sous des types créés par l'intelligence. Ainsi quatre lignes

composées de points et disposées en forme de quadrilatère n'atteignent leur valeur formelle que devant l'intelligence qui les conçoit et les rassemble dans l'unité du quadrilatère. Sans doute l'existence de cette figure est indépendante de la perception intellectuelle; les lignes resteraient disposées de la même manière, alors même que l'intelligence n'existerait point; mais la disposition de la figure est un rapport, et non un être distinct de l'ensemble des éléments disposés; ce rapport n'offre un objet à l'intelligence qu'en tant qu'il se présente sous l'unité de la forme du quadrilatère.

C'est dans les éléments que l'intelligence découvre l'être véritable; que si elle veut percevoir le rapport de ces éléments, il lui faut recourir à l'unité de forme.

32. La coexistence dans le temps est un rapport qui n'ajoute ni n'enlève rien aux objets. Les objets existent indépendamment de ce rapport : coexistence implique existence. Le rapport exprime une chose que l'entendement perçoit, en tant que cette chose s'offre à lui dans l'unité. Ici, c'est l'unité de temps comme tout à l'heure c'était l'unité d'espace.

33. De même une association d'activité ne se conçoit qu'en tant qu'elle exprime la convergence des forces vers un résultat identique. S'il n'y avait point unité dans la direction, la réunion n'exprimerait rien. L'intelligence aurait pour objet des activités dispersées et sans aucun rapport.

34. Ainsi, il reste démontré que l'unité est une

loi de notre entendement; loi fondée sur la nature même des choses. L'être absolu ne se trouve point dans le composé, mais dans le simple; impossible de concevoir l'être relatif, sinon en tant qu'il est soumis à l'unité.

35. La nature de l'esprit; seconde raison de sa tendance à l'unité. Notre esprit est simple et un; c'est pourquoi il tend à s'assimiler toute chose dans cette unité, dans cette simplicité. Sous l'immense variété des phénomènes sensibles, intellectuels et moraux qu'il éprouve, il *sent* son *unité;* jusque dans la succession, il a le sentiment de sa permanence; l'identité du moi lui est attestée par le sens intime avec une certitude irrésistible. Cette unité, cette identité sont aussi certaines, aussi évidentes pour l'enfant qui commence à sentir la douleur et le plaisir, que pour le philosophe qui médite depuis longtemps sur l'idée du *moi* et l'unité de la conscience.

Si nous ramenons le multiple à l'unité, c'est en vertu de l'unité, de la simplicité que nous portons en nous. La perception des objets les plus composés s'opère dans une conscience essentiellement une. Eussions-nous le pouvoir d'embrasser dans un seul acte intellectuel la prodigieuse variété des êtres, cet acte serait simple; autrement le *moi* ne pourrait dire : *je perçois.*

36. Nous venons d'exposer la double cause pour laquelle notre esprit cherche l'unité. Les objets sont intelligibles en tant que soumis à une certaine unité perceptible, à une forme sous laquelle le multiple

devient un et le composé simple. L'objet de l'entendement, c'est l'être ; l'être réside dans le simple. Le composé comprend un ensemble d'éléments simples dans un rapport qui ne devient perceptible que dans une certaine unité.

Impossible de concevoir le sujet intelligent sans l'indivisible unité de la conscience, lien commun des phénomènes multiples et divers dont l'intelligence est le sujet. Que cette unité vienne à manquer, ces phénomènes ne sont plus qu'une agrégation informe et sans rapports; actes intellectuels sans un être intelligent.

Cette tendance à l'unité tient à la perfection de notre esprit; elle est une perfection de notre esprit; toutefois gardons-nous de chercher l'unité réelle là où elle ne saurait être que factice. Une erreur funeste, l'erreur de notre temps, le panthéisme, tient à cette exagération. Notre esprit est un; un l'être infini, cause de tous les êtres finis; mais on n'en peut dire autant de cet ensemble d'êtres qui forment l'univers, malgré les nombreux liens qui les unissent. Il y a unité d'ordre, d'harmonie, unité d'origine et de fin; il n'y a point unité absolue. Le nombre entre dans l'unité harmonique, et le nombre est incompatible avec cette unité absolue que l'on veut établir en dépit de l'expérience et de la raison.

CHAPITRE V

GÉNÉRATION DE L'IDÉE DE NOMBRE.

—

37. L'unité est le premier élément du nombre; mais, seule, l'unité ne constitue point le nombre. Celui-ci n'est point l'unité, mais un ensemble d'unités.

38. Deux est un nombre; mais l'idée du nombre deux qu'est-elle? Il est évident que l'idée se distingue du signe. Les signes sont plusieurs et divers; l'idée est une et toujours la même.

39. A première vue il semble que l'idée deux est indépendante de son mode de génération et, qu'étant unique, elle se peut former ou par addition ou par soustraction, en ajoutant un à un ou en retranchant un du nombre trois. $1+1=2$; $3-1=2$. Mais il suffit de réfléchir sur ces deux expressions pour s'apercevoir que la seconde relève de la première. Nous ne saurions point que $3-1=2$ si nous ne savions que le nombre deux entre dans le nombre trois, et comment il y entre. Or, pour cela, il faut avoir l'idée du nombre deux. Donc l'idée de somme est essentielle à l'idée du nombre deux; et cette idée n'est autre chose que la perception de la somme.

40. L'idée deux n'est point sensation puisqu'elle s'applique à l'ordre sensible comme à l'ordre insen-

sible; au simultané comme au successif. Son objet est composé; en soi, elle est simple.

41. Dans le nombre deux, l'ensemble des parties étant peu considérable, l'imagination se peut représenter ce que l'entendement perçoit; ainsi l'idée nous paraît claire parce qu'elle est rendue sensible dans une représentation. L'idée d'addition faite, *in facto*, c'est-à-dire l'idée de somme entre dans l'idée deux, non l'addition *in fieri*. Nous avons de ce nombre une idée très-claire sans songer successivement à un plus un.

42. Ainsi l'idée deux s'applique au simultané comme au successif; mais lorsque notre esprit découvre cette idée dans les choses, l'idée du successif est déjà posée. La perception a pour objet le rapport des choses réunies; l'entendement perçoit les choses en tant que réunies; c'est alors seulement qu'il a l'idée du nombre deux.

43. La perception successive ou simultanée de deux objets, si elle n'est accompagnée d'un rapport, n'est point l'idée du nombre deux. De là ce dicton : Cheval et cavalier ne font point deux, mais deux fois un, parce que homme et cheval s'offrent à l'esprit par leur différence; pour devenir nombre ils doivent se présenter sous une idée commune. Homme et cheval seront deux si vous les considérez en tant qu'animaux, corps, êtres ou choses.

44. Donc point de nombre s'il n'existe entre les objets un rapport de ressemblance ou s'ils ne sont compris dans une idée commune. Le nombre par

excellence est le nombre abstrait, parce que, laissant de côté ce qui distingue les objets, il les considère seulement en tant qu'êtres, partant comme semblables, comme contenus dans l'idée générale d'être. Les nombres concrets eux-mêmes doivent participer de cette propriété.

45. L'idée deux implique distinction, c'est-à-dire l'idée qu'un objet n'est point l'autre ; et partant une affirmation et une négation. Affirmation de l'existence réelle, possible ou imaginaire des objets comptés ; négation de l'un relativement à l'autre : l'un n'est pas l'autre. L'affirmation sans négation et sans distinction implique identité. Les idées identité et distinction entrent dans l'idée deux et dans celle de tout nombre ; identité de chaque extrême relativement à lui, distinction des extrêmes entre eux. L'identité dans la chose est la chose elle-même ; l'identité dans l'idée est la simple perception de la chose. La distinction dans la chose est la négation relativement à une autre ; la distinction dans l'idée est la perception de la négation. Toute chose que nous percevons nous paraît identique ; partant, l'idée de l'unité est contenue dans toute perception. Nos perceptions n'impliquent point toujours négation, au moins dans notre pensée ; et partant ne supposent point nécessairement l'idée du nombre. L'idée du nombre naît de la comparaison, lorsque nous voyons un objet qui n'est pas l'autre.

46. Être, distinction, ressemblance : voilà les idées comprises dans l'idée deux. Être, car le néant échappe

à la numération; distinction ou négation; l'identique ne fait pas nombre. Ressemblance; l'on ne compte les objets qu'abstraction faite de leurs différences. Base de la perception, l'être; base de la comparaison, distinction; base de la réunion, ressemblance.

La perception commence par l'unité, poursuit par la distinction et achève par la ressemblance, sorte d'unité. La perception de cette ressemblance réunit ce qui est distinct. L'union n'est pas toujours dans les choses, il suffit qu'elle soit dans l'idée qui les comprend. Les pôles du monde sont deux; dira-t-on qu'ils sont unis? La simple perception des objets ne donne pas le nombre deux; il faut encore comparer ces objets et les réunir dans une idée commune. Donc la perception exige comparaison et abstraction; et voilà pourquoi les animaux sont incapables de compter. Ils ne comparent ni ne généralisent.

47. L'analyse de l'idée deux est l'analyse de tous les nombres; il n'y a de différence que du plus au moins; répétition des mêmes perceptions.

48. Mais le nombre est-il dans les choses ou seulement dans l'esprit? Le nombre est dans les choses considérées comme base du nombre, comme comprenant la distinction et la ressemblance, c'est-à-dire cette propriété par laquelle une chose n'est pas l'autre, bien qu'elles présentent certains caractères communs. Le nombre est dans l'esprit qui perçoit cet être et ce non-être.

49. Après avoir perçu ce qui distingue deux objets et ce qui les réunit, nous pouvons percevoir un objet

nouveau qui ne soit ni l'un ni l'autre, et qui, toutefois, se trouve compris dans une idée commune : c'est la perception ou l'idée trois. Que l'on imagine tous les nombre possibles, l'analyse de ces nombres présentera toujours perception simultanée des objets, distinction, ressemblance. — Les objets sont-ils déterminés, le nombre est concret; abstrait lorsqu'ils sont compris dans l'idée générale d'être.

50. L'intelligence, la mémoire de l'homme ont des bornes étroites; voilà pourquoi nous ne pouvons ni comparer simultanément un grand nombre d'objets, ni nous rappeler nos comparaisons. Les signes ont été inventés pour faciliter la perception des rapports et pour aider la mémoire; passé le nombre trois ou quatre, les perceptions simultanées deviennent impossibles : la force intellectuelle manque. L'objet est alors divisé par groupes qui forment de nouvelles unités, et ces groupes nous les exprimons par des signes. Dans le système décimal, dix est le groupe principal; mais avant d'arriver à lui, nous avons formé des groupes inférieurs, car pour compter jusqu'à dix on ne dit point un plus un, plus un; mais un plus un, deux; deux plus un, trois; trois plus un, quatre, etc.; chaque unité que nous ajoutons forme un nouveau groupe, lequel à son tour devient point de départ. Le groupe deux nous mène au groupe trois; le trois, au quatre et successivement. Ceci peut donner une idée du rapport des nombres avec leurs signes. Ces considérations seront développées dans les chapitres suivants.

CHAPITRE VI

LES IDÉES DES NOMBRES ET LES SIGNES.

—

51. Nous rattachons à des signes nos idées et nos impressions; — c'est à ce phénomène que notre esprit doit une grande partie de sa force. S'il n'en était ainsi, les objets complexes échapperaient à notre intelligence. Notre mémoire s'arrêterait aux faits présents. (Voir livre IV, chap. XXVIII et XXIX.)

52. Condillac a laissé d'excellentes observations sur cette matière; il fait observer que sans les signes notre faculté de compter ne dépasserait point le nombre trois ou le nombre quatre. En effet, supposons qu'il n'existe de signe connu que celui de l'unité, nous pouvons aller jusqu'à deux et dire : un et un, parce qu'il est facile de s'assurer que l'unité a été répétée deux fois. Mais si nous avons à compter jusqu'à trois, il nous faut un plus grand effort. Toutefois la difficulté n'est pas grande encore; elle l'est davantage pour le nombre quatre; elle touche à l'impossible pour le nombre dix. Efforçons-nous de faire abstraction des signes; l'impossibilité d'atteindre ce nombre par la répétition de l'unité devient évidente.

53. Que si nous supposons l'existence du signe deux, les difficultés diminuent déjà de moitié. Ainsi

le trois est facilement atteint par la formule deux et un. Nous atteignons le nombre quatre par le procédé qui nous a donné le nombre deux. Nous dirons deux et deux comme nous disions un et un; l'attention qui se devait partager quatre fois ne sera partagée que deux fois. Le nombre six, très-difficile à saisir dans la première supposition, ne le sera pas plus que le nombre trois. De la sorte, il suffira de former successivement les nombres trois, quatre, etc., exprimant des collections distinctes pour arriver à notre numération décimale.

54. Ici se présente une question : le système actuel est-il le plus parfait possible? Si la facilité dépend de la distribution des collections sous divers signes, est-il possible de perfectionner cette distribution? — Réponse : ou l'on entend parler de signes nouveaux devant servir à désigner de nouvelles collections, ou seulement de la combinaison de ces signes. Or, à l'aide du système actuel, il n'est point de nombre que l'on ne puisse exprimer; de ce côté-là donc il n'est besoin de rien inventer; mais peut-être pourrait-on trouver de nouveaux signes pour les mêmes nombres. Peut-être ces nombres se pourraient-ils distribuer d'une façon plus simple et plus commode; j'admets la possibilité, non la facilité. Dans tous les cas, le progrès consisterait à exprimer mieux, non à exprimer davantage.

55. Le signe relie entre elles un grand nombre d'idées qui sans cela resteraient dans leur isolement; c'est pourquoi il est souvent indispensable et toujours

utile. Le mot cent ou sa représentation numérique 100 résument pour nous la valeur de l'unité cent fois répétée. Que si le secours du signe nous manquait, impossible de calculer à l'aide de ce nombre, ou même de le former. — En effet, nous n'arrivons à lui qu'en passant par le nombre dix, en répétant la collection dix pendant dix fois.

56. Gardons-nous, cependant, de confondre l'idée du nombre avec l'idée du signe; il est évident que l'idée dix correspond en même temps à la parole parlée, à la parole écrite et au chiffre 10; signes très-différents. Chaque langue a son mot particulier pour exprimer ce nombre. L'idée de ce nombre est la même chez tous les peuples.

57. En quoi consiste l'idée du nombre 10? Elle n'est point le souvenir de la répétition de l'unité : 1° en effet, nous ne pensons nullement à cette répétition lorsqu'il s'agit du nombre dix; 2° nous avons déjà dit que le souvenir distinct de cette répétition nous était impossible. Elle n'est point l'idée du signe : l'idée a dû précéder l'invention du signe, autrement l'invention n'aurait pas eu d'objet; il n'y a point de signe s'il n'y a rien à signifier.

Condillac n'a point compris les difficultés que présente l'idée du nombre; si ce philosophe, après l'analyse intelligente qu'il nous a laissée de la numération, eût médité sur l'idée même du nombre, peut-être eût-il été plus réservé envers saint Augustin, Malebranche et l'école platonicienne, qu'il blâme pour avoir soutenu que les nombres perçus par l'enten-

dement pur sont quelque chose de supérieur aux nombre perçus par les sens.

CHAPITRE VII

ANALYSE DE L'IDÉE DU NOMBRE EN SOI ET DANS SES RAPPORTS AVEC LES SIGNES.

—

58. Voulons-nous concevoir l'idée du nombre, et découvrir comment elle s'engendre dans notre esprit, étudions la formation de cette idée dans un sourd-muet.

Un objet que je lui présente, voilà l'idée de l'unité. Si je veux lui donner l'idée du nombre deux, je lui présente deux doigts de ma main, deux oranges, deux livres, ajoutant à chacun de ces actes un signe quelconque, toujours le même. Répétez cette opération plusieurs fois, le sourd-muet rattachera l'idée du nombre deux à celle du signe ; la première idée produira la seconde, *et vice versâ*. Pour nous faire comprendre qu'il a vu deux objets, quels qu'ils soient, vous le verrez unir le signe deux à l'expression de l'objet. Il en sera de même pour le nombre trois, pour le nombre quatre. A mesure que le nombre s'élève, le signe devient plus nécessaire, la représentation idéale du nombre étant moins facile. Or ce que nous faisons pour donner une idée des

nombres au sourd-muet, ce qu'il fait lui-même pour exprimer le nombre qu'il conçoit, nous le faisons tous pour nous en donner l'idée à nous-mêmes.

59. La numération est une répétition d'opérations. L'on rend cet art facile en laissant derrière soi des signes qui rappellent ce que l'on fait. Véritable labyrinthe, dont nous parcourons les détours sans nous égarer, parce que nous avons le soin de jalonner la route.

C'est à l'admirable simplicité du système décimal, simplicité qui s'allie à une variété inépuisable, qu'est due la facilité et la fécondité de notre arithmétique. L'algèbre lui est encore supérieure ; elle exprime les nombres sans les déterminer, et présente les résultats des opérations sans effacer la trace du chemin parcouru : on sait les pas gigantesques qu'elle a fait faire à l'esprit humain. S'est-on demandé comment ? En aidant la mémoire. Ainsi le principe en vertu duquel l'enfant apprend à dire quatre et un cinq, au lieu d'ajouter cinq fois l'unité à l'unité, le principe en vertu duquel le muet exprime par un nœud, par un grain le nombre cent, ce même principe guide l'algébriste qui, par une formule facile à retenir, exprime le résultat des plus longues opérations : une formule qui simplifie et facilite les opérations de la mémoire.

60. La numération n'est qu'un ensemble de formules ; plus il sera facile de les transformer en les modifiant, plus la numération sera parfaite. Bien

compter, c'est connaître les rapports de ces formules et le moyen de les transformer. La puissance de calcul est plus développée dans une intelligence, selon que celle-ci peut diriger simultanément son attention sur un plus grand nombre de formules et les comparer ; la comparaison simultanée des objets faisant percevoir de nouveaux rapports.

61. Que représente l'idée cent? — Un ensemble d'unités que j'ai plusieurs fois composé moi-même. — Eh! comment savons-nous que c'est le même ensemble?—Par la formule ; on a donné un nom à cette formule; on l'a revêtue d'un signe arithmétique 100. La formule étant facile à retenir, je n'éprouve nulle peine à me rappeler l'idée avec les propriétés attachées à cette idée. — On me demande si le nombre cent est supérieur au nombre quatre-vingt-dix ; s'il me fallait compter chaque unité l'une après l'autre, ma mémoire n'y suffirait point ; — je n'arriverais jamais à distinguer lequel des deux nombres est supérieur à l'autre; mais je sais que pour atteindre la formule cent, nous passons par une autre formule, quatre-vingt-dix, dans une progression ascendante ; d'où je conclus, une fois pour toutes, que le nombre cent comprend le nombre quatre-vingt-dix et quelque chose de plus, c'est-à-dire que cent est supérieur à quatre-vingt-dix. Le rapport des deux formules quatre-vingt-dix et dix, avec lesquelles j'ai composé la formule cent, me donne la différence.

62. L'idée générale est une sorte de formule. La

numération rassemble sous un signe plusieurs objets qui s'unissent dans une idée générale ; mais ce signe est en même temps revêtu d'un caractère distinctif et propre. Ainsi l'idée générale convient à tous les objets particuliers comme attribut ; le nombre ne convient à aucun en particulier ; il ne convient qu'à l'ensemble. Dans l'abstraction, nous percevons une propriété commune, laissant de côté les propriétés particulières qui nous l'ont fournie ; dans la numération, nous percevons la ressemblance, accompagnée de la distinction. L'abstraction implique le résultat de la comparaison, mais non la comparaison. La numération implique une comparaison permanente ou le souvenir de cette comparaison.

63. L'idée du nombre n'a rien de conventionnel ; le nombre cent était ce qu'il est avec ses propriétés et ses rapports, avant toute convention, avant toute perception humaine. Ce qui est conventionnel, c'est le signe ; n'existât-il aucune créature intelligente, s'il est des êtres distincts, au nombre de cent, ce nombre existe en réalité. Dans l'auguste mystère de la Trinité, le nombre trois existe de toute éternité d'une nécessité absolue. L'existence de choses distinctes implique nombre. Quelque distinctes que soient ces choses, elles auront une propriété commune qui se pourra réunir dans une idée générale, l'être ; partant, elles réuniront les deux conditions nécessaires pour former le nombre.

64. La perception du nombre n'est autre chose

que la perception de l'être et de la distinction, c'est-à-dire de l'être substantif et du non-être relatif, et la science des nombres autre chose que la science des rapports de chaque collection avec sa mesure, c'est-à-dire avec l'unité.

FIN DU LIVRE SIXIÈME.

NOTES DU LIVRE TROISIÈME.

L'ÉTENDUE ET L'ESPACE.

SUR LE CHAPITRE X, page 54.

Leibnitz et Clarke ont soutenu l'un contre l'autre, sur la question de l'*espace*, une polémique d'un grand intérêt; j'en donnerai les traits principaux. Au mois de novembre 1715 Leibnitz avait écrit à S. A. R. madame la princesse de Galles une lettre où se trouve le passage suivant :

« M. *Newton* dit que l'espace est l'organe dont Dieu se sert pour sentir les choses. Mais, s'il a besoin de quelque moyen pour les sentir, elles ne dépendent donc pas entièrement de lui, et ne sont point sa production. »

Réponse de Clarke.

« M. le chevalier *Newton* ne dit pas que l'espace est l'organe dont Dieu se sert pour apercevoir les choses; il ne dit pas non plus que Dieu ait besoin d'aucun moyen pour les apercevoir. Au contraire, il dit que Dieu, étant présent partout, aperçoit les choses par sa présence immédiate, dans tout l'espace où elles sont, sans l'intervention ou le secours d'aucun organe ou d'aucun moyen. Pour rendre cela plus intelligible, il l'éclaircit par une comparaison. Il dit : comme l'âme, étant immédiatement présente aux images qui se forment dans le cerveau par le moyen des organes des sens, voit ces images comme si elles étaient les choses mêmes qu'elles représentent; de même Dieu voit tout par sa présence immédiate, étant actuellement présent aux choses mêmes, à toutes les

choses qui sont dans l'univers, comme l'âme est présente à toutes les images qui se forment dans le cerveau. M. *Newton* considère le cerveau et les organes des sens comme le moyen par lequel ces images sont formées, et non comme le moyen par lequel l'âme voit ou aperçoit ces images lorsqu'elles sont ainsi formées. Et dans l'univers il ne considère pas les choses comme si elles étaient des images formées par un certain moyen ou par des organes, mais comme des choses réelles que Dieu lui-même a formées et qu'il voit dans tous les lieux où elles sont sans l'intervention d'aucun moyen. C'est tout ce que M. *Newton* a voulu dire par la comparaison dont il s'est servi lorsqu'il suppose que l'espace infini est, pour ainsi dire, le *sensorium* de l'Être qui est présent partout. »

Réplique de Leibnitz.

« Il se trouve expressément dans l'appendice de l'*Optique* de M. Newton que l'espace est le *sensorium* de Dieu. Or le mot *sensorium* a toujours signifié l'organe de la sensation. Permis à lui et à ses amis de s'expliquer maintenant tout autrement, je ne m'y oppose pas.

« On suppose que la présence de l'âme suffit pour qu'elle s'aperçoive de ce qui se passe dans le cerveau ; mais c'est justement ce que le *P. Malebranche* et tout l'école cartésienne nient et ont raison de nier. Il faut toute autre chose que la seule présence pour qu'une chose représente ce qui se passe dans l'autre. Il faut pour cela quelque communication explicable, quelque manière d'influence. L'espace, selon M. *Newton*, est intimement présent au corps qu'il contient, et qui est commensuré avec lui ; s'ensuit-il pour cela que l'espace s'aperçoive de ce qui se passe dans le corps, et qu'il s'en souvienne après que le corps en sera sorti ? Outre que l'âme étant indivisible, sa présence immédiate, qu'on pourrait s'imaginer dans le corps, ne serait que dans un point. Comment donc

s'apercevrait-elle de ce qui se fait hors de ce point? Je prétends d'être le premier qui ait montré comment l'âme s'aperçoit de ce qui se passe dans le corps.

« La raison pourquoi Dieu s'aperçoit de tout n'est pas sa simple présence, mais encore son opération; c'est parce qu'il conserve les choses par une action qui produit continuellement ce qu'il y a de bonté et de perfection en elles. Mais les âmes n'ayant point d'influence immédiate sur les corps, ni les corps sur les âmes, leur correspondance mutuelle ne saurait être expliquée par la présence. »

Réponse de Clarke.

« Le mot de *sensorium* ne signifie pas proprement l'organe, mais le lieu de la sensation. L'œil, l'oreille, etc., sont des organes, mais ce ne sont pas des *sensoria*. D'ailleurs M. le chevalier *Newton* ne dit pas que l'espace est un *sensorium*, mais qu'il est (par voie de comparaison) *pour ainsi dire* le *sensorium*, etc.

« On n'a jamais supposé que la présence de l'âme suffit pour la perception; on dit seulement que cette présence est nécessaire afin que l'âme aperçoive. Si l'âme n'était pas présente aux images des choses qui sont aperçues, elle ne pourrait pas les apercevoir; mais sa présence ne suffit pas, à moins qu'elle ne soit aussi une substance vivante. Les substances inanimées, quoique présentes, n'aperçoivent rien; et une substance vivante n'est capable de perception que dans le lieu où elle est présente; soit aux choses mêmes, comme Dieu est présent à tout l'univers; soit aux images des choses, comme l'âme leur est présente dans son *sensorium*. Il est impossible qu'une chose agisse ou que quelque sujet agisse sur elle, dans un lieu où elle n'est pas présente, comme il est impossible qu'elle soit dans un lieu où elle n'est pas. Quoique l'âme soit indivisible, il ne s'ensuit pas qu'elle n'est présente que dans un

seul point. L'espace fini ou infini est absolument indivisible, même par la pensée; car on ne peut s'imaginer que ses parties se séparent l'une de l'autre sans s'imaginer qu'elles sortent, pour ainsi dire, hors d'elles-mêmes; et cependant l'espace n'est pas un simple point.

« Dieu n'aperçoit pas les choses par sa simple présence, ni parce qu'il agit sur elles, mais parce qu'il est non-seulement partout, mais encore un être vivant et intelligent. On doit dire la même chose de l'âme, dans sa petite sphère, ce n'est point par sa simple présence, mais parce qu'elle est une substance vivante, qu'elle aperçoit les images auxquelles elle est présente, et qu'elle ne saurait apercevoir sans leur être présente. »

Réplique de Leibnitz.

« Ces messieurs soutiennent donc que l'*espace* est un *être réel absolu;* mais cela les mène à de grandes difficultés, car il paraît que cet être doit être éternel et infini. C'est pourquoi il y en a qui ont cru que c'était Dieu lui-même, ou bien son attribut, son immensité. Mais comme il a des parties, ce n'est pas une chose qui puisse convenir à Dieu.

« Pour moi, j'ai marqué plus d'une fois que je tenais l'espace pour quelque chose de *purement relatif*, comme le temps, par un *ordre des coexistences,* comme le temps est un *ordre de successions*. Car l'espace marque, en termes de possibilité, un ordre des choses qui existent en même temps, en tant qu'elles existent ensemble, sans entrer dans leurs manières d'exister. Et lorsqu'on voit plusieurs choses ensemble, on s'aperçoit de cet ordre des choses entre elles.

« Pour réfuter l'imagination de ceux qui prennent l'espace pour une substance, ou du moins pour quelque être absolu, j'ai plusieurs démonstrations; mais je ne veux me servir à présent que de celle dont on me fournit ici l'occasion. Je dis donc que si l'espace était un être absolu, il arriverait quelque

chose dont il serait impossible qu'il y eût une raison suffisante, ce qui est contre notre axiome. Voici comment je le prouve. L'espace est quelque chose d'uniforme absolument; et sans les choses y placées, un point de l'espace ne diffère absolument en rien d'un autre point de l'espace. Or il suit de cela (supposé que l'espace soit quelque chose en lui-même outre l'ordre des corps entre eux) qu'il est impossible qu'il y ait une raison pourquoi Dieu, gardant les mêmes situations des corps entre eux, ait placé les corps dans l'espace ainsi et non autrement; et pourquoi tout n'a pas été pris à rebours (par exemple), par un échange de l'orient et de l'occident. Mais si l'espace n'est autre chose que cet ordre ou rapport, et n'est rien du tout sans les corps, que la possibilité d'en mettre, ces deux états, l'un tel qu'il est, l'autre supposé à rebours, ne différeraient point entre eux. Leur différence ne se trouve donc que dans notre supposition chimérique de la réalité de l'espace en lui-même. Mais dans la vérité, l'un serait justement la même chose que l'autre, comme ils sont absolument indiscernables; et par conséquent il n'y a pas lieu de demander la raison de la préférence de l'un à l'autre.

« Il en est de même du temps. Supposé que quelqu'un demande pourquoi Dieu n'a pas tout créé un an plus tôt, et que ce même personnage veuille inférer de là que Dieu a fait quelque chose dont il n'est pas possible qu'il y ait une raison pourquoi il a fait ainsi plutôt qu'autrement : on lui répondrait que son illation serait vraie, si le temps était quelque chose, hors des choses temporelles; car il serait impossible qu'il y eût des raisons pourquoi les choses eussent été appliquées plutôt à de tels instants qu'à d'autres, leur succession demeurant la même. Mais cela même prouve que les instants hors des choses ne sont rien, et qu'ils ne consistent que dans leur ordre successif; lequel demeurant le même, l'un des deux états, comme celui de l'anticipation imaginée, ne différerait en rien, et ne saurait être discerné de l'autre qui est maintenant...

« Il sera difficile de nous faire accroire que, dans l'usage ordinaire, *sensorium* ne signifie pas l'organe de la sensation...

« La simple présence d'une substance même animée ne suffit pas pour la perception ; un aveugle et même un distrait ne voit point. Il faut expliquer comment l'âme s'aperçoit de ce qui est hors d'elle.

« Dieu n'est pas présent aux choses par situation, mais par essence ; sa présence se manifeste par son opération immédiate. La présence de l'âme est toute d'une autre nature. Dire qu'elle est diffuse par le corps, c'est la rendre étendue et divisible ; dire qu'elle est tout entière en chaque partie de quelque corps, c'est la rendre divisible d'elle-même. L'attacher à un point, la répandre par plusieurs points, tout cela ne sont qu'expressions abusives, *Idola Tribus.* »

Réponse de Clarke.

« Il est indubitable que rien n'existe sans qu'il y ait une *raison suffisante* de son existence, et que rien n'existe d'une certaine manière plutôt que d'une autre, sans qu'il y ait aussi une *raison suffisante* de cette manière d'exister. Mais à l'égard des choses qui sont indifférentes en elles-mêmes, la *simple volonté* est une raison suffisante pour leur donner l'existence, ou pour les faire exister d'une certaine manière ; et cette volonté n'a pas besoin d'être déterminée par une cause étrangère...

« L'espace n'est pas une substance, un être éternel et infini, mais une propriété ou une suite de l'existence d'un être infini et éternel. L'espace infini est l'immensité, mais l'immensité n'est pas Dieu [1] ; donc l'espace infini n'est pas Dieu. Ce

[1] Ou Clarke, dans cette proposition, est inexact et obscur, ou il tombe dans une grave erreur. L'immensité de Dieu est Dieu lui-même. Tout attribut de Dieu est Dieu.

que l'on dit ici de l'espace n'est point une difficulté. L'espace infini est absolument et essentiellement indivisible, et c'est une contradiction dans les termes que de supposer qu'il soit divisé; car il faudrait qu'il y eût un espace entre les parties que l'on suppose divisées; ce qui est supposer que l'espace est divisé et non divisé en même temps [1]...

« Il ne s'agit pas de savoir ce que Goclenius [2] entend par le mot de *sensorium*, mais en quel sens M. le chevalier *Newton* s'est servi de ce mot dans son livre. Si *Goclenius* croit que l'œil, l'oreille ou quelque autre organe des sens est le *sensorium*, il se trompe. Mais quand un auteur emploie un terme d'art et qu'il déclare en quel sens il s'en sert, à quoi bon rechercher de quelle manière d'autres écrivains ont entendu ce même terme? *Scapula* traduit le mot dont il s'agit ici, *domicilium*, c'est-à-dire le lieu où l'âme réside. »

Réplique de Leibnitz.

« Si l'espace infini est l'immensité, l'espace fini sera l'opposé de l'immensité, c'est-à-dire la mensurabilité ou l'étendue bornée. Or l'étendue doit être l'affection d'un étendu. Mais si cet espace est vide, il sera un attribut sans sujet, une étendue d'aucun étendu. C'est pourquoi, en faisant de l'espace une propriété, l'on tombe dans un sentiment, qui le fait un ordre des choses et non pas quelque chose d'absolu.

« Si l'espace est une réalité absolue, bien loin d'être une propriété ou accidentalité opposée à la substance, il sera plus subsistant que les substances. Dieu ne le saurait détruire, ni même changer en rien. Il est non-seulement immense dans le

[1] Ici Clarke confond la *divisibilité* avec la *séparabilité*. Voyez les chapitres X et XI de ce livre.

[2] Goclenius est l'auteur d'un *Dictionnaire philosophique* cité par Leibnitz.

tout, mais encore immuable et éternel en chaque partie. Il y aura une infinité de choses éternelles hors de Dieu.

« Dire que l'espace infini est sans parties, c'est dire que les espaces finis ne le composent point, et que l'espace infini pourrait subsister quand tous les espaces finis seraient réduits à rien. Ce serait comme si l'on disait, dans la supposition cartésienne, d'un univers étendu sans bornes, que cet univers pourrait subsister quand tous les corps qui le composent seraient réduits à rien...

« Je serais bien aise de voir le passage d'un philosophe qui prenne *sensorium* autrement que *Goclenius*.

« Si *Scapula* dit que *sensorium* est la place où l'entendement réside, il entendra l'organe de la sensation interne; ainsi il ne s'éloignera point de *Goclenius*.

« *Sensorium* a toujours été l'organe de la sensation. La glande pinéale serait, selon *Descartes*, le *sensorium* dans le sens qu'on rapporte de *Scapula*.

« Il n'y a guère d'expression moins convenable sur ce sujet que celle qui donne à Dieu un *sensorium* : il semble qu'elle le fait l'âme du monde. Et on aurait bien de la peine à donner à l'usage que M. *Newton* fait de ce mot un sens qui le puisse justifier. »

Réponse de Clarke.

« On revient encore ici à l'usage du mot de *sensorium*, quoique M. Newton se soit servi d'un correctif lorsqu'il a employé ce mot. Il n'est pas nécessaire de rien ajouter à ce que j'ai dit sur cela...

« L'espace destitué de corps est une propriété d'une substance immatérielle ; l'espace n'est pas borné par les corps, mais il existe également dans les corps et hors des corps. L'espace n'est pas renfermé entre les corps; mais les corps étant dans l'espace immense sont eux-mêmes bornés par leurs propres dimensions.

« L'espace vide n'est pas un attribut sans sujet; car par cet

espace nous n'entendons pas un espace où il n'y a rien, mais un espace sans corps. Dieu est certainement présent dans tout l'espace vide, et peut-être qu'il y a aussi dans cet espace plusieurs autres substances qui ne sont pas matérielles, et qui par conséquent ne peuvent être tangibles ni aperçues par aucun de nos sens.

« L'espace n'est pas une substance, mais un attribut; et si c'est un attribut d'un être nécessaire, il doit (comme tous les autres attributs d'un être nécessaire) exister plus nécessairement que les substances mêmes, qui ne sont pas nécessaires. L'espace est immense, immuable et éternel; et l'on doit dire la même chose de la durée. Mais il ne s'ensuit pas de là qu'il n'y ait rien d'éternel hors de Dieu, car l'espace et la durée ne sont pas hors de Dieu, ce sont des suites immédiates et nécessaires de son existence, sans lesquelles il ne serait point éternel et présent partout.

« Les infinis ne sont composés de finis que comme les finis sont composés d'infinitésimes; j'ai fait voir ci-dessus en quel sens on peut dire que l'espace a des parties ou qu'il n'en a pas. Les parties dans le sens que l'on donne à ce mot, lorsqu'on l'applique au corps, sont séparables, composées, désunies, indépendantes les unes des autres et capables de mouvement. Mais quoique l'imagination puisse en quelque manière concevoir des parties dans l'espace infini, cependant, comme ces parties, improprement ainsi dites, sont essentiellement immobiles et inséparables les unes des autres, il s'ensuit que cet espace est essentiellement simple et absolument indivisible[1]. »

Réplique de Leibnitz.

« Comme j'avais objecté que l'espace pris pour quelque

[1] Ici Clarke retombe dans la confusion que nous avons déjà signalée entre la *divisibilité* et la *séparabilité*, ce qui l'entraîne à formuler des propositions contradictoires.

chose de réel et d'absolu, sans les corps, serait une chose éternelle, impassible, indépendante de Dieu, on a tâché d'éluder cette difficulté en disant que l'espace est une propriété de Dieu. J'ai opposé à cela, dans mon écrit précédent, que la propriété de Dieu est l'immensité; mais que l'espace, qui est souvent commensuré avec les corps, et l'immensité de Dieu, n'est pas la même chose.

« J'ai encore objecté que, si l'espace est une propriété, et si l'espace infini est l'immensité de Dieu, l'espace fini sera l'étendue ou la mensurabilité de quelque chose finie. Ainsi l'espace occupé par un corps sera l'étendue de ce corps, chose absurde, puisqu'un corps peut changer d'espace, mais qu'il ne peut point quitter son étendue.

« J'ai encore demandé : si l'espace est une propriété, de quelle chose sera donc la propriété, un espace vide borné, tel qu'on s'imagine dans le récipient épuisé d'air? Il ne paraît point raisonnable de dire que cet espace vide, rond ou carré, soit une propriété de Dieu. Sera-ce donc peut-être la propriété de quelques substances immatérielles, étendues, imaginaires, qu'on se figure (ce semble) dans les espaces imaginaires?

« Si l'espace est la propriété ou l'affection de la substance qui est dans l'espace, le même espace sera tantôt l'affection d'un corps, tantôt d'un autre corps, tantôt d'une substance immatérielle, tantôt, peut-être, de Dieu, quand il est vide de toute autre substance matérielle ou immatérielle. Mais voilà une étrange propriété ou affection, qui passe de sujet en sujet. Les sujets quitteront ainsi leurs accidents comme un habit, afin que d'autres sujets s'en puissent revêtir. Après cela comment distinguera-t-on les accidents et les substances?

« Que si les espaces bornés qui y sont, et si l'espace infini est la propriété de Dieu, il faut (chose étrange) que la propriété de Dieu soit composée des affections des créatures; car tous les espaces finis, pris ensemble, composent l'espace infini.

« Que si l'on nie que l'espace borné soit une affection des choses bornées, il ne sera pas raisonnable non plus que l'espace infini soit l'affection ou la propriété d'une chose infinie. J'avais insinué toutes ces difficultés dans mon écrit précédent, mais il ne paraît point qu'on ait tâché d'y satisfaire.

« J'ai encore d'autres raisons contre l'étrange imagination que l'espace est une propriété de Dieu. Si cela est, l'espace entre dans l'essence de Dieu. Or l'espace a des parties; donc il y aurait des parties dans l'essence de Dieu, *spectatum admissi.*

« De plus, des espaces sont tantôt vides, tantôt remplis; donc il y aura dans l'essence de Dieu des parties tantôt vides, tantôt remplies, et par conséquent sujettes à un changement perpétuel. Les corps remplissant l'espace rempliraient une partie de l'essence de Dieu, et y seraient commensurés; et, dans la supposition du vide, une partie de l'essence sera dans le récipient. Ce dieu à parties ressemblera fort au dieu stoïcien, qui était l'univers entier, considéré comme un animal divin.

« Si l'espace infini est l'immensité de Dieu, le temps infini sera l'éternité de Dieu; il faudra donc dire que ce qui est dans l'espace est dans l'immensité de Dieu, et par conséquent dans son essence; et que ce qui est dans le temps est dans l'éternité de Dieu. Phrases étranges, et qui font bien connaître qu'on abuse des termes.

« En voici encore une autre instance. L'immensité de Dieu fait que Dieu est dans les espaces. Mais si Dieu est dans l'espace, comment peut-on dire que l'espace est en Dieu, ou qu'il est sa propriété? On a bien ouï dire que la propriété soit dans le sujet; mais on n'a jamais ouï dire que le sujet soit dans la propriété. De même Dieu existe en chaque temps, comment donc le temps est-il dans Dieu, et comment peut-il être une propriété de Dieu? Ce sont des *alloglossies perpétuelles*...

« Comme j'avais objecté que l'espace a des parties, on cherche un autre échappatoire en s'éloignant du sens reçu des termes, et soutenant que l'espace n'a point de parties, parce que ses parties ne sont point séparables et ne sauraient être éloignées les unes des autres par discerption. Mais il suffit que l'espace ait des parties, soit que ces parties soient séparables ou non ; et on les peut assigner dans l'espace, soit par les corps qui y sont, soit par les lignes ou surfaces qu'on y peut mener...

« On s'excuse de n'avoir point dit que l'espace est le *sensorium* de Dieu, mais seulement *comme* son *sensorium*. Il semble que l'un est aussi peu convenable et aussi peu intelligible que l'autre...

« Si Dieu sent ce qui se passe dans le monde, par le moyen d'un *sensorium*, il semble que les choses agissent sur lui, et qu'ainsi il est comme on conçoit l'*âme du monde*. On m'impute de répéter les objections, sans prendre connaissance des réponses ; mais je ne vois point qu'on ait satisfait à cette difficulté ; on ferait mieux de renoncer tout à fait à ce *sensorium* prétendu. »

Je bornerai là mes citations ; on peut, d'ailleurs, lire *in extenso* cette intéressante polémique dans la collection des œuvres de Leibnitz. Les fragments cités prouvent, d'ailleurs, d'une manière suffisante l'importance que ces grands esprits attachaient à la question de l'espace.

SUR LE CHAPITRE XVII, page 95.

Afin que le lecteur puisse se rendre compte de l'opinion de Kant sur l'espace et juger par lui-même si la contradiction que je signale est réelle, je vais citer ici quelques passages de cet auteur.

« Le concept transcendantal des phénomènes [1] dans l'es-

[1] Kant définit ainsi le phénomène : « L'objet indéterminé d'une intuition empirique. » Il nomme intuition empirique : « Celle qui

pace est une advertance critique en vertu de laquelle on peut dire en général que rien de ce qui est perçu dans l'espace *n'est une chose en soi;* que l'espace est en outre une forme des choses, que même elle leur serait propre si on les considérait en elles-mêmes; que cependant les objets en soi ne sont pas complétement inconnus; que ce que nous appelons *objets extérieurs* ne sont autre *chose que les représentations pures de notre sensibilité,* dont la forme est l'espace et dont le corrélatif véritable, c'est-à-dire la chose en elle-même, est pour cette raison tout à fait inconnu et le sera toujours; car à son sujet on ne peut jamais interroger l'expérience. (*Esthétique transcendantale*, sect. 1.)

« Il est de tout point certain, et non pas seulement possible ou vraisemblable, que l'espace et le temps, comme conditions nécessaires de toute expérience intérieure ou extérieure, sont des conditions purement subjectives de notre intuition. Donc il est également certain que *tous les objets en relation avec l'espace et le temps ne sont que de simples phénomènes et non des choses en soi,* si on les considère quant au mode selon lequel ils nous sont donnés. On peut beaucoup dire *à priori* de la forme des objets, mais on ne peut rien dire de la chose en soi, qui doit servir de base à ces phénomènes. »

Cette doctrine de Kant le fit accuser d'idéalisme et provoqua, de la part du philosophe, des explications dans lesquelles on a vu une contradiction manifeste. Voici comment Kant se défend d'être idéaliste :

« Lorsque je dis que dans l'espace et le temps l'intuition des objets extérieurs et l'intuition de l'esprit représentent les objets et l'esprit tels qu'ils affectent nos sens, *je ne veux pas dire que les objets soient une pure apparence;* car dans le

se rapporte à un objet au moyen de la sensation. » Il entend par sensation : « L'effet produit par un objet sur la faculté représentative, en tant que nous sommes affectés par cet objet. » (*Esthétique transcendantale*, Ire partie.)

phénomène les objets, et jusqu'aux propriétés que nous leur attribuons, sont toujours considérés comme quelque chose de donné réellement; mais comme cette qualité d'être donné dépend uniquement de la manière de percevoir du sujet dans sa relation avec l'objet donné, cet objet, comme phénomène, est différent de lui-même comme objet en soi. *Je ne dis pas que les corps paraissent simplement* être extérieurs, ou que mon âme *paraisse simplement* m'avoir été donnée dans ma conscience. Lorsque j'affirme que la qualité de l'espace et du temps (conformément à laquelle je pose le corps et l'âme comme étant la condition de leur existence) existe uniquement dans le mode de mon intuition et non pas dans les objets considérés en eux-mêmes, lorsque je dis cela, je tomberais dans l'erreur si je convertissais en pure apparence ce que je dois prendre pour un phénomène; mais cela n'a pas lieu si on admet mon principe de l'idéalité de toutes nos intuitions sensibles. Si, au contraire, on attribue une réalité objective à toutes les formes mêmes des représentations sensibles, on ne pourra éviter de voir tout se convertir en pure apparence; car si l'on considère l'espace et le temps comme des qualités qui doivent se trouver, quant à leur possibilité, dans les choses en soi, et si l'on réfléchit sur les absurdités dans lesquelles on tombe, puisqu'il s'ensuivrait que deux choses infinies qui ne peuvent être des substances ni rien d'inhérent aux substances, et qui sont pourtant quelque chose d'existant et même la condition nécessaire de l'existence de toutes choses, subsisteraient cependant alors même que tout le reste serait anéanti, si l'on fait ces réflexions, disons-nous, et si l'on admet l'hypothèse que je discute, on ne pourra pas reprocher à l'excellent Berkeley d'avoir réduit les corps à une pure apparence. » (*Ibid.*, 2e édition.)

On trouve aussi dans *la Logique transcendantale* du philosophe allemand une réfutation de l'idéalisme. Dans cet ouvrage, Kant établit le théorème suivant :

« La simple conscience de ma propre existence, déterminée empiriquement, prouve l'existence des objets, hors de moi, dans l'espace. »

Je ne puis exposer ici toutes les opinions de ce philosophe; — il me suffit d'avoir indiqué les éclaircissements qu'il donne sur la réalité du monde objectif. Qu'on nomme ces éclaircissements contradictions ou rétractations, il n'importe; la philosophie n'a rien à gagner à cette discussion.

SUR LE CHAPITRE XXIX, page 107.

Les scolastiques établissaient avec beaucoup de soin une distinction entre l'ordre sensible et l'ordre intelligible. Kant n'a pas découvert le premier les frontières qui séparent ces deux mondes; qui séparent, dis-je, les choses en elles-mêmes, comme objets de l'entendement pur, *noumènes*, ainsi qu'il les appelle, des choses en tant que représentées dans l'intuition sensible : *phénomènes*. Selon les scolastiques, les représentations sensibles étaient si loin de suffire à l'intelligence, qu'ils refusaient à ces représentations l'intelligibilité. Suivant leur théorie, l'entendement peut connaître les choses sensibles, mais il ne le peut, s'il ne les abstrait des conditions matérielles. Étant limité, il a besoin de l'intuition des objets en représentations sensibles : *conversio ad phantasmata;* mais ces intuitions ne sont point l'acte intellectuel, — elles sont seulement une condition nécessaire à sa production. De cette théorie découle celle de l'*entendement agissant*, dont on s'est moqué, je l'ose dire, avec une légèreté peu intelligente. Cette hypothèse, quelle que soit sa valeur intrinsèque, a pour elle des considérations d'un grand poids, si, faisant abstraction des formes sous lesquelles on l'a présentée, on s'attache à en pénétrer la profondeur idéologique.

Certains passages de *la Logique transcendantale* sur les *phénomènes* et les *noumènes*, sur l'intuition sensible néces-

saire dans les concepts purs, sur la distinction qu'il faut établir entre l'intuition et ces concepts, sur les deux mondes, sensible et intelligible, correspondant aux facultés sensitives et intellectuelles, feraient soupçonner que le philosophe allemand avait lu les scolastiques. On me dira qu'il se sépare des doctrines de l'école, mais qu'importe? Les auteurs qui font luire en nous la lumière ne sont pas seulement ceux dont nous professons les opinions.

Je donnerai, dans *le Traité des idées*, mon opinion sur le point particulier que je viens d'indiquer; que l'on me permette seulement ici de transcrire quelques textes de saint Thomas, le plus illustre représentant de la philosophie scolastique. Le lecteur y verra nettement exposées et la nécessité des représentations sensibles, *phantasmata*, et la ligne qui sépare ces représentations de l'ordre intellectuel pur.

(Pars 1, Q. LXXIX, art. 3.) Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia, *formæ autem in materia exsistentes non sunt intelligibiles actu;* sequebatur, quod naturæ, seu formæ rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem redicitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu : sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quæ faceret intelligibilia in actu per abstractionem specierum à *conditionibus materialibus*. Et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem.

(P. 1, Q. LXXIX, art. 4.) Ad cujus evidentiam considerandum est, quod supra animam intellectivam humanam, necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, à quo anima virtutem intelligendi obtineat. . . . . .

. . . . . .

. . . . . .

Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere, quod in ipsa sit aliqua virtus derivata à superiori intellectu, per quam possit *phantasmata*

illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus *nos abstrahere formas universales à conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia.*

(P. 1. Q. LXXXIV, art. 1.) Hoc autem necessarium non est: quia etiam in ipsis sensibilibus videmus, quod forma alio modo est in uno sensibilium, quam in altero; puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior, ut cum in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum, forma sensibilis alio modo est in re, quæ est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quæ sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter, et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo, quod anima per intellectum cognoscit corpora, *cognitione immateriali, universali et necessaria.*

(P. 1, Q. LXXXIV, art. 6.) Et ideo ad causandam intellectualem operationem secundum Aristotelem non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, qui agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit. Non autem quod intellectualis operatio causetur ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit, sed illud superius, et nobilius agens, quod vocat intellectum agentem, de quo jam supra diximus quod *facit phanstamata à sensibus accepta intelligibilia in actu*, per modum abstractionis cujusdam. Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio à sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis, et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causæ.]

FIN DES NOTES.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME DEUXIÈME.

LIVRE TROISIÈME

L'ÉTENDUE ET L'ESPACE.

CHAPITRE I

L'ÉTENDUE EST INSÉPARABLE DE L'IDÉE DE CORPS. — Analyse de cette proposition. Difficultés. Solution. Discussion. Distinction admise par les théologiens. . . . . Page 1

CHAPITRE II.

IMPERCEPTIBILITÉ DE L'ÉTENDUE COMME OBJET DIRECT ET IMMÉDIAT. — Explication. L'étendue considérée en nous est une idée primaire, un fait primaire. 8

CHAPITRE III.

FÉCONDITÉ SCIENTIFIQUE DE L'IDÉE D'ÉTENDUE. — Quatre propositions. L'étendue, fondement de la géométrie et des sciences naturelles. Sans étendue, point de mesure. Preuves et exemples. Simplicité de l'idée d'étendue. 11

CHAPITRE IV.

RÉALITÉ DE L'ÉTENDUE. — Nécessaire si l'on ne veut détruire la réalité du monde extérieur. La réalité de l'étendue et la géométrie 23

CHAPITRE V.

L'EXACTITUDE GÉOMÉTRIQUE RÉALISÉE DANS LA NATURE. — La

réalité est géométrique. Preuves. Examen de deux opinions sur la divisibilité de la matière. Même résultat dans les deux suppositions 26

CHAPITRE VI.

ÉCLAIRCISSEMENTS SUR L'ÉTENDUE. — L'étendue et les corps. Ces deux idées sont inséparables. Explications. Si nous connaissons l'essence de l'étendue 34

CHAPITRE VII.

ESPACE. — NÉANT. — Importance de la question de l'espace. Graves difficultés. Il faut préciser la question. Le néant implique négation de la distance. Contre ceux qui admettent les distances en niant la réalité de l'espace 38

CHAPITRE VIII.

OPINION DE DESCARTES ET DE LEIBNITZ SUR L'ESPACE. — Doctrine de Descartes. Réfutation. Doctrine de Leibnitz. Une observation sur cette doctrine 45

CHAPITRE IX.

DE CEUX QUI ATTRIBUENT A L'ESPACE UNE NATURE DISTINCTE DE LA NATURE DES CORPS. — Objection contre cette doctrine ; cette objection n'est point concluante. Véritable difficulté. . 51

CHAPITRE X.

DE CEUX QUI CROIENT QUE L'ESPACE EST L'IMMENSITÉ DE DIEU. — Doctrine de Clarke. Réfutation. Conséquences dangereuses. Newton. Opinion de Leibnitz. Une observation 54

CHAPITRE XI.

OPINION DE FÉNELON. — Passage remarquable. Doctrine théologique sur les perfections de Dieu. Examen de la doctrine de Fénelon. Elle est inadmissible. Doute sur le sens véritable de ses paroles 58

CHAPITRE XII.

EN QUOI CONSISTE L'ESPACE. — Comment l'idée de l'espace est

engendrée; analyse. Notre doctrine résumée en quelques propositions. Obscurités inséparables de ces sortes de questions. 65

CHAPITRE XIII.

NOUVELLES DIFFICULTÉS. — L'étendue et le lieu. Qu'est-ce que le changement de lieu? Un corps unique, incapable de mouvement. Le mouvement est essentiellement relatif. Démonstration *à priori* de l'impossibilité de certaines figures dans un corps unique. Une surface géométrique parfaite..... 70

CHAPITRE XIV.

AUTRE CONSÉQUENCE TRÈS-IMPORTANTE. — Démonstration *à priori* de la gravitation universelle. Elle n'explique ni l'existence ni la régularité du mouvement..... 74

CHAPITRE XV.

POINTS FIXES DANS L'ESPACE; ILLUSIONS A CE SUJET. — On examine la fixité des quatre points cardinaux. Les positions en un lieu sont des idées relatives. Dieu pourrait-il imprimer le mouvement à un corps unique? Explication. Le vide. Opinion de Descartes et de Leibnitz. L'idée de l'espace n'est autre chose que celle de l'étendue abstraite ou généralisée..... 78

CHAPITRE XVI.

OBSERVATIONS SUR L'OPINION DE KANT. — Doctrine de Kant. Confusion d'idées. La découverte qu'il s'attribue ne lui appartient pas. Preuves. Il ne faut pas confondre l'image de l'espace avec l'idée de l'espace. Exemples..... 83

CHAPITRE XVII.

LA DOCTRINE DE KANT NE RÉSOUT PAS LE PROBLÈME DE LA POSSIBILITÉ DE L'EXPÉRIENCE. — Cette doctrine aboutit à l'idéalisme. Elle engendre le système de Fichte. Kant est en désaccord avec quelques-uns de ses disciples à propos de l'idéalisme..... 93

CHAPITRE XVIII.

PROBLÈME DE L'EXPÉRIENCE SENSIBLE. — En quoi consiste le

problème de l'expérience. Cinq problèmes de l'esthétique transcendantale. Solution des quatre premiers. Exposition du cinquième..... 96

CHAPITRE XIX.

CONSIDÉRATIONS SUR L'ÉTENDUE, ABSTRACTION FAITE DES PHÉNOMÈNES. — L'étendue n'est aucun des êtres qui entrent dans la chose étendue. Analyse de l'étendue. Qu'est-ce que la continuité? Insuffisance des définitions par lesquelles on a coutume de l'expliquer. L'étendue phénoménale et l'étendue géométrique. Conjectures. Doctrine de saint Thomas sur les représentations sensibles..... 99

CHAPITRE XX.

EXISTE-T-IL DES GRANDEURS ABSOLUES? — Considérations sur la fixité des mesures. Diversité dans la vision. Œil microscopique. Le tact ne peut donner une mesure fixe. Exemple. Accord de l'art et de la science..... 107

CHAPITRE XXI.

INTELLIGIBILITÉ PURE DU MONDE ÉTENDU. — La réalité et les apparences. Ce qu'est le monde corporel pour un pur esprit. Deux géométries; géométrie pure, géométrie empirique. Ce qu'est l'étendue dépouillée de toute forme sensible. Il nous est difficile de concevoir l'intelligibilité pure du monde corporel. Pourquoi? Insuffisance de la géométrie. Nécessité de la métaphysique. Insuffisance de la philosophie, qui réduit le monde au mouvement et à des figures..... 112

CHAPITRE XXII.

DIVISIBILITÉ INFINIE. — De la divisibilité infinie. Corps mathématique et corps naturel. Insuffisance de cette distinction pour résoudre la difficulté..... 118

CHAPITRE XXIII.

LES POINTS INÉTENDUS. — Deux arguments contre les points iné-

tendus. Un argument en leur faveur fondé sur des considérations mathématiques. Réponse. L'argument qui s'appuie sur la comparaison du nombre engendré par l'unité est sans valeur. 122

CHAPITRE XXIV.

UNE CONJECTURE SUR LA NOTION TRANSCENDANTALE DE L'ÉTENDUE. — Erreur commise dans la recherche des premiers éléments de l'étendue. Conjecture sur la nature vraie de la continuité. Le monde externe est-il tel que nous l'imaginons? Accord de la théorie avec la réalité. Pourquoi l'intuition sensible nous a-t-elle été donnée?..... 126

CHAPITRE XXV.

HARMONIE DE L'ORDRE RÉEL, PHÉNOMÉNAL ET IDÉAL. — Distinction entre la réalité et le phénomène. Doctrine des écoles. Essence et accidents des corps. Parallélisme des phénomènes avec la vérité. Leur rapport constant. En quoi il consiste. Applications..... 130

CHAPITRE XXVI.

CARACTÈRE DES RAPPORTS DE L'ORDRE RÉEL AVEC L'ORDRE PHÉNOMÉNAL. — Ces rapports ne sont point d'une nécessité intrinsèque. Applications. Il faut distinguer entre l'ordre intellectuel pur et l'ordre sensible..... 135

CHAPITRE XXVII.

SI TOUTE CHOSE DOIT OCCUPER UNE PLACE. — Être et se trouver; différence. Il n'est pas de raison pour que toute chose occupe un lieu. Les rapports d'un être avec les corps peuvent être de trois sortes. Conséquences. Diverses questions résolues. Erreur de Kant. Doctrine théologique. Conséquence importante. 138

CHAPITRE XXVIII.

LES RELATIONS DES CORPS SONT CONTINGENTES. — L'ordre actuel de l'univers n'est pas intrinsèquement nécessaire. Essence des êtres; aspect sous lequel ils nous apparaissent. Considérations sur cette différence. Une observation sur les sciences naturelles..... 147

CHAPITRE XXIX.

SOLUTION DE DEUX DIFFICULTÉS. — Deux parties dans les sciences naturelles, l'une physique, l'autre géométrique. Vérité dans les sciences physiques; comment et à quelle condition. Distances contradictoires. Explication. Accord de la géométrie avec la réalité; principe fondamental de cet accord. Caractère des sciences idéales..... 151

CHAPITRE XXX.

LA SENSIBILITÉ PASSIVE. — Qu'entend-on par être objet de sensation? Double signification. Ce qui est simple ne peut être objet de sensation dans le sens propre. Le monde externe pourrait échapper à l'intuition sensible. Exemple. Ce qui est insensible pourrait devenir sensible. Conjectures..... 155

CHAPITRE XXXI.

POSSIBILITÉ D'UNE SPHÈRE PLUS ÉTENDUE POUR LA SENSIBILITÉ ACTIVE. — État de la question. Son importance. Ce qu'il faut entendre par pur esprit. La sensibilité et la simplicité. Possibilité intrinsèque de la sensibilité dans un pur esprit. Comment il faut l'entendre. Nouvel aspect de la question. Sensibilité et intelligence. Il est possible qu'il y ait incompatibilité. Raisons d'analogie. Objet de l'entendement. Caractère des facultés sensitives. Coup d'œil sur l'échelle des êtres. Conséquence. État de la question par rapport à la réalité. Conjectures sur les facultés perceptives des âmes séparées des corps et des purs esprits. Affections sensibles. Plaisir et douleur. Vouloir et ne pas vouloir. Observations sur la volonté intellectuelle pure. L'imagination et l'harmonie de l'univers..... 159

CHAPITRE XXXII.

PÉNÉTRABILITÉ DES CORPS. — Les rapports des corps sont contingents. Observations sur le sens du mot impénétrabilité. Pénétrabilité géométrique; pénétrabilité physique. Possibilité intrinsèque de la pénétrabilité physique..... 174

CHAPITRE XXXIII.

UN TRIOMPHE DE LA RELIGION SUR LE TERRAIN DE LA PHILOSOPHIE. — Quelques difficultés sur l'auguste mystère de l'Eucharistie; solution. Conséquence importante. 177

CHAPITRE XXXIV.

CONCLUSION ET RÉSUMÉ. — Observations sur l'idée de l'étendue. Caractère, origine et application. Propositions qui résument la doctrine contenue dans ce volume. 186

LIVRE QUATRIEME

DES IDÉES.

CHAPITRE I.

COUP D'ŒIL SUR LE SENSUALISME. — Transition des sensations aux idées. Une parole d'Aristote. Descartes. Malebranche. Doctrine de Locke. Doctrine de Condillac. Contradictions de ce philosophe 193

CHAPITRE II.

LA STATUE DE CONDILLAC. — Condillac manque à son hypothèse. Il attribue faussement à sa statue l'idée du *moi*. Définition inexacte de l'attention. Rectifications. Impossibilité d'expliquer dans ce système le jugement et la mémoire. Dilemme contre ce système. Il contredit l'expérience. Ses inconvénients sous le rapport religieux et moral 196

CHAPITRE III.

DIFFÉRENCE ENTRE LES IDÉES GÉOMÉTRIQUES ET LES REPRÉSENTATIONS SENSIBLES QUI LES ACCOMPAGNENT. — Phénomène idéologique. Comparaison de l'idée du triangle avec la représentation sensible de cette figure. Faits à l'appui de cette différence 204

CHAPITRE IV.

L'IDÉE ET L'ACTE INTELLECTUEL. — Imaginer et comprendre; ligne de démarcation. Considérations sur le nom d'image appliqué aux idées. Distinguer entre la représentation sensible et l'idée; nouvelles observations. Inconvénient de donner à toute idée le nom d'image. L'idée et l'acte intellectuel en lui-même. L'acte intellectuel; obscurités; pourquoi. Sa simplicité... 206

CHAPITRE V.

COMPARAISON DES IDÉES GÉOMÉTRIQUES AVEC LES IDÉES NON GÉOMÉTRIQUES. — Limites de l'expérience dans les rapports de l'idée avec la représentation sensible. Idées géométriques et non géométriques. Origine et application de cette classification. Supériorité des idées non géométriques sur les idées géométriques. Preuves et applications. Comment les idées arithmétiques entrent dans la géométrie. Comment l'intuition sensible ne peut suppléer à l'absence du nombre. Conséquences en faveur de l'ordre intellectuel pur..... 212

CHAPITRE VI.

L'IDÉE GÉOMÉTRIQUE; CE QU'ELLE EST; SES RAPPORTS AVEC L'INTUITION SENSIBLE. — On ne cherche pas à éluder la difficulté. Analyse de l'idée du triangle. Ses rapports nécessaires avec l'intuition sensible. Comment l'acte intellectuel se rapporte à cette intuition d'une manière indéterminée. L'idée est l'acte perceptif. Nouveaux exemples. Un polygone d'un millier de côtés. Un polygone en général. L'acte perceptif n'a pas besoin d'intermédiaire pour exercer une activité sur l'intuition sensible. Centre commun; la conscience..... 218

CHAPITRE VII.

L'ENTENDEMENT AGISSANT DES ARISTOTÉLICIENS. — Le système des scolastiques et celui de Condillac; différences. Comment les aristotéliciens expliquent les sens externes et l'imagination. L'entendement agissant sert à concilier la contradiction

apparente de deux principes. Attributions de l'entendement agissant. Il constate un fait et trace une route. Kant..... 223

CHAPITRE VIII.

KANT ET LES ARISTOTÉLICIENS. — Une citation de Kant. Doctrine de ce philosophe; examen. Comparaison avec la doctrine des aristotéliciens. Importance de ce parallèle. Erreur de Kant.. 228

CHAPITRE IX.

COUP D'ŒIL HISTORIQUE SUR LA VALEUR DES IDÉES PURES. — Différence entre Kant et les aristotéliciens. Les métaphysiciens les plus éminents sont d'accord avec ces derniers. Importance des questions agitées. La sensibilité, fait universel et primitif. Deux écoles : école sensualiste, école spiritualiste. Spiritualistes purs et mitigés. Ces derniers sont d'accord avec l'expérience. Leur principe fondamental; les sens; origine de la connaissance. Les scolastiques admettent de véritables idées dans l'ordre intellectuel pur. Les concepts vides de Kant. Citation de ce philosophe. Gravité de ses erreurs. Il ne suffit pas d'attaquer, il faut établir..... 239

CHAPITRE X.

L'INTUITION SENSIBLE. — L'intuition. Elle est le propre des facultés perceptives. Quelles sont les sensations externes intuitives? Pourquoi les sensations internes ne sont-elles point intuitives? Elles le seraient sans la réflexion; les unes toujours, les autres jamais. Explication de cette assertion..... 248

CHAPITRE XI.

DEUX CONNAISSANCES : INTUITIVE ET DISCURSIVE. — Connaissance intuitive. Intuition sans idée et au moyen de l'idée. Connaissance discursive. Exemple sensible de ces deux connaissances. Elles ne sont point une découverte de Kant. Les théologiens. Doctrine du christianisme sur ce point..... 252

CHAPITRE XII.

LE SENSUALISME DE KANT. — Kant n'admet que l'intuition sen

sible. Il suppose les concepts vides. Coïncidence avec le système de Condillac. Comment il tombe, tour à tour, dans le système de Condillac et dans celui des aristotéliciens..... 256

CHAPITRE XIII.

EXISTENCE DE L'INTUITION INTELLECTUELLE PURE. — Solution d'une difficulté. Intuition médiate. Communication des intelligences entre elles par la parole. Ce fait ne détruit point l'intuition. Résultat contre Kant..... 258

CHAPITRE XIV.

VALEUR DES CONCEPTS INTELLECTUELS, ABSTRACTION FAITE DE L'INTUITION INTELLECTUELLE PURE. — C'est une opinion commune que les idées générales ne sont point intuitives. Valeur hypothétique de ces idées. Comment cette valeur devient positive. La conscience est expérience. Il est impossible, d'une manière absolue, que l'ordre idéal soit sans communication avec l'ordre réel. On suppose un esprit qui n'a point cette communication. Comment il passe de l'ordre idéal à l'ordre réel.. 261

CHAPITRE XV.

ÉCLAIRCISSEMENTS SUR LA VALEUR DES IDÉES GÉNÉRALES. — L'essence et l'existence. Un aveugle-né ; exemple. Les concepts déterminés et indéterminés. Développement de l'exemple de l'aveugle. On résout la difficulté présentée par Kant sur l'impossibilité de définir les catégories sans exemples sensibles. Utilité des concepts généraux relativement à la pensée et aux usages de la vie..... 265

CHAPITRE XVI.

VALEUR DES PRINCIPES INDÉPENDAMMENT DE L'INTUITION SENSIBLE. — Valeur du principe de contradiction indépendamment de l'intuition sensible. Comment on passe de ce principe à la connaissance de la réalité. Transition du connu à l'inconnu. Nécessité d'admettre des connaissances non intuitives et cependant réelles..... 268

CHAPITRE XVII.

L'INTUITION PROPORTIONNELLE A L'INTELLIGENCE DE L'ÊTRE QUI PERÇOIT. — Rapport de l'intuition avec la perfection de l'intelligence. Intuition divine. Facultés perceptives accommodées au rang occupé par chaque intelligence. Le pourquoi de l'intuition sensible et des concepts généraux; ce qui résulte de leur union..... 272

CHAPITRE XVIII.

ASPIRATIONS DE L'AME HUMAINE. — Aspiration de l'intelligence et du sentiment. Réflexions sur ces faits..... 275

CHAPITRE XIX.

LA REPRÉSENTATION SENSIBLE; SES ÉLÉMENTS; SES DIVERS CARACTÈRES. — L'étendue; sa *limitabilité*. Représentation interne et externe. Activité qui produit les représentations. Étendue de cette activité. Représentation passive, spontanée, libre. Caractère passif des deux premières. Ce qu'elles sont. Comment elles se développent. Le génie dans les arts. Composition de figures *à priori*. Comment cela se fait sans image. Concepts généraux. Comment ils ont pour objet l'intuition sensible. Office des signes..... 278

CHAPITRE XX.

S'IL EXISTE DES REPRÉSENTATIONS INTERMÉDIAIRES ENTRE L'INTUITION SENSIBLE ET L'ACTE INTELLECTUEL. — Difficulté. Distinction de facultés. Leur enchaînement. Nul besoin d'espèces intermédiaires. Entendement agissant des aristotéliciens..... 283

CHAPITRE XXI.

IDÉES INDÉTERMINÉES ET DÉTERMINÉES. — Idées indéterminées et déterminées. L'être, la substance, la cause, idées indéterminées. Conditions nécessaires à leur réalisation actuelle ou possible. Parallèle avec la doctrine du chapitre XIV..... 287

CHAPITRE XXII.

LIMITES DE NOTRE INTUITION. — Sensibilité active. Intelligence. Volonté. Profondeur du texte sacré. L'homme fait à l'image et à la ressemblance de Dieu..... 291

CHAPITRE XXIII.

NÉCESSITÉ QUE LES IDÉES IMPLIQUENT. — Les principes ne se forment point par induction. Impossibilité d'une vérification expérimentale parfaite. Exemples empruntés à la géométrie. Point de principes s'il n'existe point de vérités nécessaires; point de science; l'observation devient impossible; point de raison humaine, individuelle ou générale. Impossibilité dans ce cas de former ou de conserver le langage. Preuve de l'existence de Dieu..... 296

CHAPITRE XXIV.

EXISTENCE DE LA RAISON UNIVERSELLE. — Rapport de la vérité universelle avec la vérité particulière. La connaissance n'est point purement subjective. Si la vérité se trouve dans les principes ou dans les faits. Preuves de l'existence de la raison universelle..... 301

CHAPITRE XXV.

RAISON UNIVERSELLE. CE QU'ELLE EST. — Elle n'est pas une abstraction. Elle doit être une réalité. Preuve de l'existence de Dieu. Raison impersonnelle : mot vide de sens. Objets possibles. Le réel fondement du possible. Préexistence des vérités nécessaires..... 304

CHAPITRE XXVI.

DU FONDEMENT RÉEL DE LA PASSIBILITÉ PURE; ÉCLAIRCISSEMENTS. — Importance de la question. Exemple d'une proposition géométrique. La passibilité pure fait abstraction de l'existence; elle ne se fonde point sur l'expérience; elle ne se rapporte point à notre mode de concevoir. Elle fait abstraction de notre existence et du monde corporel. Il semble qu'elle peut survivre à l'anéan-

tissement de toutes choses. Nécessité d'un fondement réel. Étrangeté du phénomène. Le néant universel; illusion. Notre intelligence est en communication avec l'être nécessaire. Le nier, c'est nier la science..... 307

CHAPITRE XXVII.

EXPLICATION DES PHÉNOMÈNES INDIVIDUELS DE L'INTELLIGENCE PAR LA RAISON UNIVERSELLE EXISTANTE. — Contre-épreuve. Vérités nécessaires. Science. Origine des raisons individuelles. Dieu en nous. Attaque contre la philosophie de Locke et de Condillac. Pourquoi nous ne pouvons donner la raison de toutes choses. Objectivité des idées. Réflexions. Grande unité. Point de vue. Dieu en tout. Le fini communique avec l'infini. Résultat important des recherches idéologiques..... 310

CHAPITRE XXVIII.

OBSERVATIONS SUR LES RAPPORTS DES MOTS AVEC LES IDÉES. — La parole est un signe arbitraire. Origine de la parole. Il n'existe point de parallélisme exact entre l'idée et le langage. Instantanéité de la pensée. Exemple : les reparties vives. Autres exemples. Objections contre l'instantanéité du *non;* solution. Observation sur un mot célèbre..... 314

CHAPITRE XXIX.

RAPPORT ENTRE LE LANGAGE ET LES IDÉES ; ORIGINE ET CARACTÈRE DE CE RAPPORT. — Idées simples ; elles sont en grand nombre. Ignorance de ce que l'on sait; science de ce que l'on ignore. Sagesse du langage usuel. L'idée de l'idée ; inutilité. Inconvénients des idées-images et des idées qui se peuvent exprimer par la parole. Ce qu'est une idée composée. Elle a besoin d'un signe. Le signe sert plutôt au souvenir qu'à la pensée. Caractère de nos facultés perceptives. Succession d'idées et d'opérations. Rapport de l'entendement avec la sensibilité. Variété et simplicité du langage..... 318

CHAPITRE XXX.

IDÉES INNÉES. — Différences profondes entre les adversaires des

idées innées. Matérialistes. Sensualistes. Scolastiques. Question mal définie. Doctrine de saint Thomas. — Différence entre les scolastiques et leurs adversaires. Classification des idées. Que signifie le mot *inné?* Les représentations sensibles ne sont pas innées. L'*incommunicabilité* physique de l'esprit avec le corps ne prouve rien en faveur des idées innées. Les idées relatives à l'ordre sensible; les idées générales déterminées et indéterminées; les idées intuitives pures ne sont pas innées. Activité intellectuelle. Force productive. Résumé..... 322

LIVRE CINQUIÈME.

IDÉE DE L'ÈTRE.

CHAPITRE I.

L'IDÉE DE L'ÊTRE SE TROUVE DANS NOTRE ENTENDEMENT. — *Subjectum intellectus est ens.* L'idée de l'être, nécessaire à tout homme qui pense; différence entre l'ignorant et le philosophe. Nécessité de l'idée de l'être, relativement aux premiers principes..... 330

CHAPITRE II.

L'IDÉE DE L'ÊTRE EST SIMPLE ET INDÉTERMINÉE. — Elle est indéterminée; elle ne se peut résoudre en une autre idée. Elle n'est pas intuitive..... 333

CHAPITRE III.

L'ÊTRE SUBSTANTIF ET L'ÊTRE COPULATIF. — Différence. Caractère de la proposition : *l'être est.* Parallèle avec d'autres idées; en quoi elle diffère; raison de cette différence. L'être copulatif, indépendamment de l'être substantif. Identité dans les affirmations. Origine de la diversité des jugements..... 334

CHAPITRE IV.

L'ÊTRE, OBJET DE L'ENTENDEMENT, N'EST POINT LE POSSIBLE EN TANT QUE POSSIBLE. — État de la question. Opinion de Rosmini. Possibilité. Deux espèces de possibilité. La possibilité ajoute à l'idée d'être. L'idée d'être exclut l'idée de répugnance. L'être est l'existence. Analyse de la proposition : « Un être qui n'est pas et qui peut être. » La possibilité pure est relative à l'existence. Être subsistant 340

CHAPITRE V.

SOLUTION D'UNE DIFFICULTÉ. — Difficulté. Origine de l'idée de la possibilité pure. Ce qui est purement possible implique l'idée du fini. Infini et non-existence ; contradiction..... 345

CHAPITRE VI.

COMMENT L'IDÉE DE L'ÊTRE EST LA FORME DE L'ENTENDEMENT. — Sens réduplicatif, sens formel. L'entendement perçoit quelque chose de plus que l'être en tant qu'être. Perception de différences. A défaut de cette perception, nous n'avons qu'un concept vague ; nous ne percevons point la négation 348

CHAPITRE VII.

TOUTE SCIENCE REPOSE SUR LE FAIT DE L'EXISTENCE. — Condition d'existence. Le jugement se rapporte, non aux idées, mais aux choses. *Il est, il paraît.* Axiomes, fondement des sciences exactes. Cette théorie d'accord avec le sens commun. Le mathématicien dans l'embarras..... 350

CHAPITRE VIII.

FONDEMENT DE LA POSSIBILITÉ PURE ET CONDITION DE L'EXISTENCE. — Si la possibilité peut être le fondement de la science. Raisons qui semblent le prouver. Solution. Nous connaissons les vérités finies représentées en Dieu. Le fondement de la possibilité n'exclut point la condition de l'existence. De quelle manière Dieu connaît les vérités finies : il voit en elles la condition de l'existence 355

CHAPITRE IX.

IDÉE DE LA NÉGATION. — Nous avons l'idée du non-être. Concevoir le non-être ou ne pas concevoir ne sont point une même chose. La perception du non-être est un acte positif. Cette perception n'est pas celle de l'être. Ce qu'elle représente. Par elle seule elle n'engendre point la connaissance. Comparaison de cette perception avec celle de l'être. Le néant absolu. Fécondité de l'idée de négation..... 359

CHAPITRE X.

IDENTITÉ, DISTINCTION; UNITÉ, MULTIPLICITÉ. — Ce que l'on entend par ces idées. L'être et le non-être entrent dans les combinaisons premières de notre entendement. Comment Dieu connaît la négation..... 362

CHAPITRE XI.

ORIGINE DE L'IDÉE DE L'ÊTRE. — Est-elle innée? Motif en faveur de l'affirmative. Elle ne veut point des sensations. Si elle est le résultat de l'abstraction. Preuve du contraire; preuve en faveur de cette opinion. Elle n'est pas innée. Elle a son fondement dans une faculté innée. Elle est indéterminée. Condition *sine quâ non*. Elle n'est perçue directement qu'après avoir été épurée. Exemple. Force intellectuelle de décomposition et de simplification. Pourquoi il est nécessaire de décomposer et de simplifier. Les idées générales et indéterminées résultent de la réflexion sur nos actes. Idée de l'être; condition de notre intelligence..... 364

CHAPITRE XII.

DISTINCTION ENTRE L'ESSENCE ET L'EXISTENCE. — Importance de la question. Distinction des concepts. Est-elle réelle? Essence en Dieu. L'identité n'implique point la nécessité. Difficulté. Solution..... 371

CHAPITRE XIII.

OPINION DE KANT SUR LA RÉALITÉ ET LA NÉGATION. — Citation

Conséquences. Réfutation. Difficultés. Trois réponses. Erreurs sur le temps 375

CHAPITRE XIV.

RÉSUMÉ ET CONSÉQUENCES DE LA DOCTRINE DE L'ÊTRE. 379

LIVRE SIXIEME.

UNITÉ ET NOMBRE.

CHAPITRE I.

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES SUR L'IDÉE UNITÉ. — Universalité de cette idée ; elle n'est point sensation ; elle est simple. Comment on la doit expliquer 385

CHAPITRE II.

CE QU'EST L'UNITÉ. — Même chose que l'être. Concept de l'unité ; ce qu'il est. Définition des écoles, inexacte. Difficulté. Solution. *Indivisum in se;* deux significations du mot non divisé. Ce que serait un être non distinct des autres êtres. Unité métaphysique, unité de quantité 387

CHAPITRE III.

UNITÉ ET SIMPLICITÉ. — L'unité réelle est la simplicité. Elle n'est point dans les objets sensibles. Comment toutes les substances sont simples. Argument contre les adversaires de la simplicité. Nous trouvons la simplicité dans nos actes. On devrait dire *indistinctum* au lieu de *indivisum*. On ne prétend point bannir du langage l'unité factice 391

CHAPITRE IV.

NOTRE ESPRIT TEND A L'UNITÉ ; POURQUOI? — Le fait. Deux origines : objective et subjective. L'être se trouve dans le simple. L'union est un rapport. Unité des corps organisés. Union d'es-

pace, de temps et d'action. Simplicité du sujet. Simplicité des actes de l'esprit. Danger d'exagérer l'unité..... 394

CHAPITRE V.

GÉNÉRATION DE L'IDÉE DE NOMBRE. — Nombre. Génération de l'idée du nombre deux. Cette idée n'est pas sensation. Nombre abstrait et nombre concret. Identité, unité et nombre. Le nombre exige être; distinction et ressemblance. Comment on passe du nombre deux au nombre trois. Le signe..... 399

CHAPITRE VI.

LES IDÉES DES NOMBRES ET LES SIGNES. — Les signes nécessaires à la numération. Invention des signes deux, trois, etc. Est-il possible de perfectionner la numération? Le signe et l'idée cent. L'idée n'est pas le signe..... 404

CHAPITRE VII.

ANALYSE DE L'IDÉE DU NOMBRE EN SOI ET DANS SES RAPPORTS AVEC LES SIGNES. — Comment le sourd-muet acquiert l'idée du nombre. Les signes sont les auxiliaires de la mémoire. L'arithmétique et l'algèbre. Les signes de numération sont des formules : exemple dans l'idée cent. Comparaison entre la généralisation et la numération. L'idée du nombre n'est point une idée de convention. Le nombre est une perception de distinction et de ressemblance..... 407

FIN DE LA TABLE DU DEUXIÈME VOLUME.

Paris. — Imprimerie de P.-A. Bourdier et Cᵉ, rue Mazarine, 30.

PHILOSOPHIE
FONDAMENTALE

PAR

JACQUES BALMÈS

TRADUITE DE L'ESPAGNOL

PAR ÉDOUARD MANEC

VICAIRE GÉNÉRAL D'AGEN

Précédée d'une Lettre approbative

de Monseigneur DUPANLOUP, évêque d'Orléans

QUATRIÈME ÉDITION

TOME DEUXIÈME

PARIS

AUGUSTE VATON, LIBRAIRE-ÉDITEUR

50, RUE DU BAC

1864

109

EN VENTE CHEZ LE MÊME ÉDITEUR

PUBLICATIONS NOUVELLES

AINT PAUL, *sa vie et ses œuvres*, par M. VIDAL, curé de Notre-Dame de Bercy. 2 vol. in-8, avec beau portrait. . . . . 10 »

EVUE DE L'ANNÉE, tableau des principales productions de la théologie, de la philosophie, de l'histoire, de la littérature, etc., par une société d'écrivains ecclésiastiques et laïques, sous la direction de F. DUILHÉ DE SAINT-PROJET, chanoine honoraire, docteur en théologie, etc. Avec l'approbation d'un grand nombre d'évêques. Troisième année, 1 vol. grand in-18, broché. 3 50

OUVELLE HISTOIRE DE LA RÉVOLUTION DE 1789, par M. F. NETTEMENT. 2 vol. in-8, brochés. . . . . 12 »

E MONDE ÉCLAIRÉ PAR LA RÉVÉLATION, par MORAND. 1 vol. in-8, broché. . . . . 5 »

DE L'OBSERVANCE DES LOIS DE L'ÉGLISE, par M. DE MARCEY. 1 vol. broché. 3 50

EUVRES DE DONOZO CORTÈS, MARQUIS DE VALDEGAMAS, édition donnée par sa famille, avec une Introduction et une Notice sur sa vie, par M. Louis VEUILLOT. 2e édit. 3 vol. in-8, brochés. . . . 15 fr.

HISTOIRE DE PHOTIUS, patriarche de Constantinople, et du Schisme des Grecs, d'après les documents originaux de M. l'abbé JAGER, professeur d'histoire à la Sorbonne. 1 vol. in-8, portrait. . . . . 6 »

HISTOIRE DE JÉSUS-CHRIST ET DE SON SIÈCLE, traduite de l'allemand, du comte de Stolberg, par l'abbé JAGER et par l'abbé BOUR. 1 vol. in-18, broché. 3 50

HISTOIRE DE SAINT AUGUSTIN, évêque d'Hippone, par POUJOULAT, ouvrage couronné par l'Académie française. 2e édition, revue et augmentée. 2 vol. grand in-18, brochés. . . . . 7 fr.

— *Le même ouvrage*. Belle édition. 2 vol. in-8, portrait. . . . . 10 »

LES CONFESSIONS DE SAINT AUGUSTIN, traduction nouvelle, par M. DE SAINT-VICTOR, avec préface par DE LAMENNAIS, 5e édition. 1 fort vol. grand in-18, broché. 3 50

HISTOIRE DE SAINT IGNACE ET DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS, trad. de l'italien, du R. P. BARTHOLY. 2 vol. in-18, brochés. . . . 5 »

— *Le même ouvrage*. 2 vol. in-8, brochés. . . . . 12 »

LETTRES SUR BOSSUET, adressées à un homme d'État, par POUJOULAT. 1 vol. in-18, broché. 3 50

LA PRISON DU LUXEMBOURG SOUS LE RÈGNE DE LOUIS-PHILIPPE, IMPRESSIONS ET SOUVENIRS, par M. l'abbé GRIVEL, ancien aumônier de la chambre des Pairs. 1 vol. in-18, broché. . . . . 2 »

LETTRES PASTORALES ET MANDEMENTS de Monseigneur Louis Rendu, évêque d'Annecy, précédés d'une introduction par M. l'abbé MERMILLOD, recteur de l'église Notre-Dame de Genève. 1 vol. gr. in-18, br. 2 »

Paris. — Imprimerie P.-A. BOURDIER et Cie, 30, rue Mazarine.